This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 025 577 904

NFORD·VNIVERSITY·

B. v. Spinoza's

ſämmtliche Werke.

Aus dem Lateiniſchen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Dritter Band.

Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

193
S751a
v.3
793752
Germanic Lang.

Die Ethik

in geometriſcher Reihenfolge dargeſtellt.

In fünf Abſchnitten.

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Urſprunge des Geiſtes.
III. Von dem Urſprunge und der Natur der Seelenbewegungen.
IV. Von der menſchlichen Unfreiheit, oder von der Macht der Seelenbewegungen.
V. Von der Macht der Erkenntniß, oder von der menſchlichen Freiheit.

Ethik.

Erster Theil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als daseyend begriffen werden kann.

2. Dasjenige Ding heißt in seiner Art endlich, welches durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir immer einen andern größeren begreifen. So wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt, der Körper wird aber nicht durch das Denken, noch das Denken durch den Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich *ist und* aus sich begriffen wird; das heißt

das, dessen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt.

5. Unter Daseynsweise verstehe ich die Erregungen (Affectionen) der Substanz, oder das, was in einer andern ist, wodurch man es auch begreift.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendlich Seyende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung. Ich sage absolut, nicht aber in seiner Art unendlich; denn, was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Daseyn

ſelbſt, inſofern das aus der bloßen Definition des ewigen Dinges, als nothwendig folgend, begriffen wird.

Erläuterung. Denn ein ſolches Daſeyn wird eben ſo, wie das Weſen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann deßhalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man auch Dauer als ohne Anfang und Ende begreift.

Axiome.

1. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem andern.

2. Das, was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch ſich begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen beſtimmten Urſache erfolgt nothwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine beſtimmte Urſache gegeben, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.

4. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Urſache ab und ſchließt dieſelbe in ſich.

5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechſelsweiſe auseinander erkannt werden, oder der Begriff des Einen ſchließt den Begriff des Andern nicht in ſich.

6. Eine richtige Idee muß mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmen.

7. Was als nicht daſeyend begriffen werden kannn, deſſen Weſen ſchließt das Daſeyn nicht ein.

Erſter Satz. Die Subſtanz iſt von Natur früher als ihre Erregungen (Affectionen).

Beweis. Dieſer folgt aus Def. 3 und 5.

Zweiter Satz. Zwei Subſtanzen, die verſchiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis. Dieſer erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muß in ſich ſeyn und durch ſich begriffen werden, oder der Begriff der Einen ſchließt den Begriff der Andern nicht in ſich.

Dritter Satz. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines die Urſache des andern ſeyn.

Beweis. Wenn ſie nichts mit einander gemein haben, ſo können ſie (nach Axiom 5) nicht wechſelweiſe auseinander erkannt werden, und darum (nach Axiom 4) kann nicht das eine die Urſache des andern ſein. Was zu beweiſen war.

Vierter Satz. Zwei oder mehre verſchiedene Dinge unterſcheiden ſich von einander entweder nach der Verſchiedenheit der Attribute der Subſtanzen, oder nach der Verſchiedenheit der Erregungen derſelben.

Beweis. Alles, was iſt, iſt entweder in

ſich oder in einem andern (nach Axiom 1), d. h. (nach Definition 3 und 5) außer dem Verſtande gibt es nichts als Subſtanzen und ihre Erregungen. Es gibt alſo nichts außer dem Verſtande, wodurch mehre Dinge von einander unterſchieden werden können, als die Subſtanzen, oder, was daſſelbe iſt (nach Axiom 4), ihre Attribute und ihre Erregungen. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es kann in der Natur nicht zwei oder mehre Subſtanzen von derſelben Beſchaffenheit oder von demſelben Attribute geben.

Beweis. Gäbe es mehre verſchiedene, müßten ſie nach Verſchiedenheit der Attribute oder nach Verſchiedenheit der Erregungen von einander unterſchieden werden (nach dem vor. Satz). Wenn blos nach Verſchiedenheit der Attribute, wird alſo zugeſtanden, daß es dennoch nur Eine Subſtanz von demſelben Attribute gebe; wenn aber nach Verſchiedenheit der Erregungen, ſo wird, da die Subſtanz von Natur früher iſt, als ihre Erregungen (nach S. 1), wenn ſie alſo ohne Erregungen, und an ſich betrachtet, d. h. (nach Def. 3 und 6) richtig betrachtet wird, ſie nicht von einer andern unterſchieden, begriffen werden können, d. h. (nach dem vor. S.) es wird nicht mehre, ſondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

Sechster Satz. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis. Es kann in der Natur nicht zwey Substanzen von demselben Attribute geben (nach dem vor. S.), d. h. (nach S. 2) die etwas unter einander gemein hätten; und deßhalb kann (nach S. 3) die eine nicht die Ursache der andern seyn, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß die Substanz nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden kann. Denn es gibt in der Natur nichts als Substanzen und ihre Erregungen (wie aus Ax. 1 und Def. 3 und 5 erhellt). Nun kann sie nicht von einer Substanz hervorgebracht werden (nach obigem S.), also kann eine Substanz überhaupt nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Dieses wird noch leichter durch das anderseitige Gegentheil bewiesen; denn, wenn die Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müßte ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen (nach Ax. 4), und demnach (nach Def. 3) wäre sie nicht Substanz.

Siebenter Satz. Zur Natur der Substanz gehört das Daseyn.

Beweis. Die Substanz kann nicht von

etwas Anderm hervorgebracht werden (nach Folges. des vor. S.), und ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. (nach Def. 1) ihr Wesen schließt nothwendig das Daseyn in sich, oder zu ihrer Natur gehört das Daseyn. W. z. b. w.

Achter Satz. Alle Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis. Es ist nur Eine Substanz von demselben Attribute da (nach S. 5), und zu ihrer Natur gehört das Daseyn (nach S. 7); sie muß also ihrer Natur nach entweder als endliche oder als unendliche da seyn; aber nicht als endliche. Denn (nach Def. 2) müßte sie von einer andern, von gleicher Natur, die auch nothwendig da seyn müßte, begrenzt werden (nach S. 7), also gäbe es zwei Substanzen von demselben Attribute, was widersinnig ist (nach S. 5). Sie ist also unendlich da. W. z. b. w.

1. *Anmerkung.* Da endlich Seyn im Grunde eine theilweise Negation ist, und unendlich eine absolute Bejahung des Daseyns einer Natur, so folgt also schon allein aus dem Satze 7, daß alle Substanz unendlich seyn muß.

2. *Anmerkung.* Ich zweifle nicht, daß es Allen, die die Dinge unklar beurtheilen und die Dinge nicht nach ihren ersten Gründen zu erkennen gewohnt sind, schwer wird, den Beweis

des 7. Satzes zu begreifen, weil sie n
zwischen Modificationen der Substanzen un
Substanzen selbst nicht unterscheiden und
wissen, wie die Dinge hervorgebracht w
Hierdurch kömmt es, daß sie den Anfang, t
bei den natürlichen Dingen sehen, den Su
zen andichten. Denn, wer die wahren
der Gründe nicht kennt, verwirrt Alles und
ohne Widerspruch seines Geistes, daß die S
wie die Menschen reden, daß Menschen
aus Steinen wie aus Samen gebildet, un
alle Formen in alle anderen verwandelt n
können. So legen auch die, welche die gö
Natur mit der menschlichen vermengen, leich
menschliche Seelenbewegungen bei, zumal, so
sie auch nicht wissen, wie die Bewegungen im
hervorgebracht werden. Wenn aber die Me
auf die Natur der Substanz achteten, w
sie gar nicht an der Wahrheit des 7. S
zweifeln, ja dieser Satz würde ihnen Alle
Axiom gelten und unter die Gemeinbegriff
zählt werden; denn unter Substanz würd
das verstehen, was in sich ist und durch si
griffen wird, das heißt, das, dessen Erker
nicht der Erkenntniß eines andern Dinge
darf; unter Modification aber das, was in
andern ist, und deren Begriff nach dem B

des Dinges, an dem ſie ſind, gebildet wird, weßhalb wir richtige Ideen von nicht da ſeyenden Modificationen haben können, da, obſchon ſie außer dem Verſtande nicht wirklich da ſind, doch ihr Weſen ſo in einem andern begründet iſt, daß ſie durch dieſes begriffen werden können. Die Wahrheit der Subſtanzen aber iſt außer dem Verſtande nirgends als in ihnen ſelbſt, weil ſie aus ſich begriffen werden. Wenn Jemand alſo ſagt, er habe eine klare und beſtimmte, d. h. richtige Idee von der Subſtanz, er ſey aber dennoch ungewiß, ob eine ſolche Subſtanz da ſey, ſo wäre dieſes wahrlich daſſelbe, als wenn er ſagte, er habe eine wahre Idee, er ſey aber dennoch nicht gewiß, ob ſie nicht falſch ſey (wie dem gehörig Aufmerkſamen offenbar ſeyn muß), oder, wenn Jemand behauptet, die Subſtanz werde geſchaffen, ſo behauptet er zugleich, eine richtige Idee ſey falſch geworden; Widerſinnigeres als dieſes kann nicht gedacht werden. Demnach muß man nothwendig zugeben, das Daſeyn der Subſtanz, wie ihr Weſen, ſey eine ewige Wahrheit. Und hieraus können wir auf andere Weiſe ſchließen, daß es nur Eine von derſelben Beſchaffenheit gibt, was ich hier einer weiteren Darlegung werth erachtete. Um aber dieß in Ordnung auszuführen, muß bemerkt werden:

1) daß die richtige Definition jedes Dinges nichts in ſich ſchließt noch ausdrückt, als die Beſchaffenheit des definirten Dinges, woraus ſodann

2) folgt, daß keine Definition eine beſtimmte Zahl von Individuen in ſich ſchließt noch ausdrückt, da ſie nichts Anderes als die Beſchaffenheit des definirten Dinges ausdrückt. Z. B. die Definition des Dreieckes drückt nichts Anderes aus, als die einfache Beſchaffenheit des Dreieckes, nicht aber eine beſtimmte Zahl von Dreiecken.

3) Bemerke man, daß es nothwendig eine beſtimmte Urſache jedes daſeyenden Dinges gibt, durch welche es da iſt.

4) Endlich bemerke man, daß dieſe Urſache, weßhalb ein Ding da iſt, entweder in der Natur ſelbſt und der Definition des daſeyenden Dinges enthalten ſeyn (nämlich, daß es zu ſeiner Natur gehöre, da zu ſeyn), oder außer ihr liegen muß.

Aus dieſen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine beſtimmte Zahl von Individuen da iſt, es nothwendig eine Urſache geben muß, warum dieſe Individuen, und warum nicht mehr und nicht weniger da ſind. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menſchen da wären, die ich, der größeren Deutlichkeit wegen, als zuſammen daſeyend annehme, und daß keine anderen vor ihnen

auf der Welt waren, ſo wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, warum zwanzig Menſchen da ſind), die Urſache der menſchlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, ſondern es wird überdieß nöthig ſeyn, die Urſache zu zeigen, warum nicht mehr, noch weniger als zwanzig da ſind, da (nach der Bem. 3) es nothwendig von einem jeden Einzelnen eine Urſache geben muß, warum er da iſt. Dieſe Urſache wird aber (nach Bem. 2 und 3) nicht in der menſchlichen Natur ſelbſt enthalten ſeyn, da die wahre Definition des Menſchen die Zahl zwanzig nicht enthält; daher muß (nach Bem. 4) die Urſache, warum dieſe zwanzig Menſchen da ſind, und folglich, warum jeder Einzelne da iſt, nothwendig außer einem jeden liegen, und deßhalb iſt abſolut zu ſchließen, daß alles das, von deſſen Natur mehre Individuen da ſeyn können, nothwendig eine äußere Urſache haben muß, um da zu ſeyn. Da es nun zur Natur der Subſtanz (wie ſchon in dieſer Anmerkung gezeigt) gehört, da zu ſeyn, ſo muß ihre Definition ein nothwendiges Daſeyn in ſich ſchließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihr Daſeyn geſchloſſen werden. Aus ihrer Definition kann aber (wie wir ſchon nach Bem. 2 und 3 dargethan) nicht das Daſeyn mehrer Subſtanzen folgen, es

folgt daher aus ihr nothwendig, daß nur Eine von derſelben Natur da ſey, wie geſetzt wurde.

Neunter Satz. Je mehr Realität oder Seyn jedes Ding hat, deſto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis. Dieſer folgt aus Definition 4.

Zehnter Satz. Jedes Attribut einer Subſtanz muß aus ſich begriffen werden.

Beweis. Denn Attribut iſt das, was der Verſtand, als das Weſen der Subſtanz ausmachend, erkennt (nach Def. 4), und alſo (nach Definition 3) muß es aus ſich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei verſchiedene Attribute begriffen werden, das heißt eines ohne Vermittlung des andern, wir daraus doch nicht ſchließen können, daß ſie zwei Seyende oder zwei verſchiedene Subſtanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Subſtanz, daß jedes ihrer Attribute aus ſich begriffen werde, da alle Attribute, welche ſie hat, in ihr immer zugleich waren und eines nicht von dem andern hervorgebracht werden konnte, ſondern jedes die Realität oder das Seyn der Subſtanz ausdrückt. Weit entfernt alſo, daß es widerſinnig wäre, einer Subſtanz mehre Attribute zuzuſchreiben, iſt

vielmehr in der Natur nichts klarer, als daß jedes Seyende unter einem Attribute begriffen werden müſſe, und daß, je mehr Realität oder Seyn es habe, es auch deſto mehr Attribute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich iſt auch nichts klarer, als daß das abſolut unendlich Seyende nothwendig definirt werden müſſe (wie wir Def. 6 gethan) als das Seyende, welches aus unendlichen Attributen beſteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches beſtimmtes Weſen ausdrückt. Fragt man aber, durch welches Kennzeichen wir alſo die Verſchiedenheit der Subſtanzen unterſcheiden können, ſo leſe man die folgenden Sätze, welche zeigen, daß in der Natur nur Eine Subſtanz da ſey und daß dieſe abſolut unendlich ſey, weßhalb dieſes Kennzeichen umſonſt geſucht würde.

Elfter Satz. Gott, oder die aus unendlichen Attributen beſtehende Subſtanz, von denen jedes ewiges und unendliches Weſen ausdrückt, iſt nothwendig da.

Beweis. Verneint man dieß, ſo nehme man möglicher Weiſe an, daß Gott nicht da ſey. Alſo (nach Axiom 7) ſchließt ſein Weſen ſein Daſeyn nicht ein. Nun iſt dieß (nach S. 7) widerſinnig, folglich iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Von jedem Dinge muß eine Urſache oder ein Grund bezeichnet werden, ſowohl warum es da iſt, als auch warum es nicht da iſt. Z. B. wenn das Dreieck da iſt, muß es einen Grund oder eine Urſache geben, warum es da iſt; wenn es aber nicht da iſt, muß es auch einen Grund oder eine Urſache geben, welche verhindert, daß es da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufhebt. Dieſer Grund oder dieſe Urſache muß aber entweder in der Natur des Dinges, oder außerhalb derſelben liegen. Z. B. der Grund, warum es keinen viereckigen Kreis gibt, wird von ſeiner Natur angegeben, nämlich weil dieſes einen Widerſpruch enthält; weßhalb aber hingegen die Subſtanz da iſt, folgt blos aus ihrer Natur, weil ſie nämlich das Daſeyn in ſich ſchließt (Siehe S. 7). Der Grund aber, warum der Kreis oder das Dreieck da iſt, oder warum es nicht da iſt, folgt nicht aus ihrer Natur, ſondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt; denn aus dieſer muß folgen, daß entweder das Dreieck nothwendig bereits da iſt, oder daß es unmöglich, daß es bereits da iſt. Dieß iſt an ſich klar. Hieraus folgt, daß dasjenige nothwendig da iſt, wovon es keinen Grund und keine Urſache gibt, die daſſelbe hinderte, da zu ſeyn. Wenn es daher keinen Grund und

keine Urſache geben kann, welche hinderten, daß Gott da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufheben, ſo iſt durchaus zu ſchließen, daß er nothwendig da iſt. Wenn es aber einen ſolchen Grund oder eine ſolche Urſache gäbe, ſo müßte es ſie entweder in Gottes Natur ſelbſt, oder außerhalb derſelben geben, d. h. in einer andern Subſtanz von fremder Natur. Denn wäre ſie von derſelben Natur, ſo wird eben dadurch zugeſtanden, Gott wäre vorhanden. Eine Subſtanz aber, die von fremder Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (nach S. 2), mithin deſſen Daſeyn weder ſetzen noch aufheben. Da es alſo einen Grund oder eine Urſache, die das göttliche Daſeyn aufhöben, nicht außerhalb der göttlichen Natur geben kann, ſo muß ſie, wenn er nämlich nicht da iſt, nothwendig in ſeiner Natur ſelbſt liegen, was demnach einen Widerſpruch enthielte. Aber dieß von dem abſolut unendlichen und höchſt vollkommenen Seyenden zu behaupten, iſt widerſinnig, und deßhalb gibt es weder in Gott, noch außer Gott irgend einen Grund oder eine Urſache, welche ſein Daſeyn aufhöbe, und folglich iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Nicht da ſeyn können, iſt Unvermögen; und dagegen, da ſeyn können, *iſt Vermögen* (wie an ſich klar). Wenn daher

das, was nun nothwendig da ist, nur endliche Seyende sind, so sind also endliche Seyende mächtiger, als das absolut unendliche Seyende, und dieß (wie an sich klar) ist widersinnig; daher ist entweder nichts da, oder das absolut unendliche Seyende ist auch nothwendig da. Nun sind wir entweder in uns da, oder in einem andern, das nothwendig da ist (Siehe Axiom 1 und S. 7), also ist das absolut unendliche Seyende, d. h. (nach Def. 6) Gott, nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung. In diesem Beweise habe ich Gottes Daseyn a posteriori erweisen wollen, damit der Beweis leichter gefaßt würde, nicht aber deßhalb, weil aus derselben Grundlage das Daseyn Gottes nicht auch a priori sich ergebe. Denn, da daseyn können Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukömmt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und daß deßhalb das absolut unendliche Daseyende, oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe, und er darum absolut da ist. Viele werden aber vielleicht die Evidenz dieses Beweises schwer einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entstehen, und sie daraus, daß etwas schnell entsteht, das heißt *leicht* da ist, auch ersehen, daß es leicht untergeht,

und ſie dagegen dasjenige für ſchwieriger zu vollbringen, d. h. für nicht ſo leicht zu ſeyn halten, wozu ſie mehr erforderlich denken. Um ſie aber von dieſen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig, hier zu zeigen, inwiefern der Satz: was ſchnell entſteht, vergeht ſchnell, wahr ſey, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur Alles gleich leicht ſey oder nicht; vielmehr genügt es, dieß hier zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen ſpreche, welche aus äußeren Urſachen entſtehen, ſondern von bloßen Subſtanzen, welche (nach S. 6) von keiner äußeren Urſache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äußeren Urſachen entſtehen, mögen ſie aus vielen Theilen oder wenigen beſtehen, verdanken Alles, was ſie von Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußeren Urſache, und alſo entſpringt ihr Daſeyn aus der bloßen Vollkommenheit der äußeren Urſache, nicht aber aus ihrer eignen. Was hingegen die Subſtanz von Vollkommenheit hat, verdankt ſie keiner äußeren Urſache. Darum muß auch ihr Daſeyn aus ihrer Natur allein folgen, welches deßhalb nichts Anderes iſt, als ihr Weſen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daſeyn eines Dinges nicht auf, ſondern ſetzt es vielmehr; die Unvollkommenheit aber hingegen hebt es auf.

und deßhalb können wir von dem Daseyn keines Dinges gewisser seyn, als von dem Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommenen Seyenden, d. h. Gottes. Denn weil sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, und die absolute Vollkommenheit in sich schließt, so hebt es eben dadurch alle Ursache des Zweifelns an seinem Daseyn auf und gibt die höchste Gewißheit von demselben, was, wie ich glaube, auch bei geringer Aufmerksamkeit klar seyn wird.

Zwölfter Satz. Kein Attribut der Substanz kann richtig begriffen werden, aus welchem folgte, daß die Substanz getheilt werden könnte.

Beweis. Denn die Theile, in welche die Substanz, so begriffen, getheilt würde, behalten entweder die Natur der Substanz, oder nicht. Wenn das erste, dann müßte (nach S. 8) jeder Theil unendlich seyn, und (nach S. 6) Ursache seiner selbst, und (nach S. 5) aus einem verschiedenen Attribute bestehen, und so könnten aus einer Substanz mehre gebildet werden, was (nach S. 6) widersinnig ist. Hiezu kömmt, daß die Theile (nach S. 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Def. 4 und S. 10) ohne seine Theile seyn und begriffen werden könnte; daß dieß widersinnig, wird *Niemand bezweifeln* können. Wenn aber das

zweite geſetzt wird, daß nämlich die Theile nicht die Natur der Subſtanz behalten, ſo würde alſo, wenn die ganze Subſtanz in gleiche Theile getheilt wäre, ſie die Natur der Subſtanz verlieren und aufhören, zu ſeyn, was (nach S. 7) widerſinnig iſt.

Dreizehnter Satz. Die abſolut unendliche Subſtanz iſt untheilbar.

Beweis. Denn wenn ſie theilbar wäre, behielten die Theile, in die ſie getheilt würde, entweder die Natur der abſolut unendlichen Subſtanz, oder nicht. Wenn das erſte, ſo wird es alſo mehre Subſtanzen von derſelben Natur geben, was (nach S. 5) widerſinnig iſt. Wenn das zweite geſetzt wird, kann alſo (wie oben) die abſolut unendliche Subſtanz zu ſeyn aufhören, was (nach S. 11) auch widerſinnig iſt.

Folgeſatz. Hieraus folgt, das keine Subſtanz, und folglich keine körperliche Subſtanz, inſofern ſie Subſtanz iſt, theilbar iſt.

Anmerkung. Daß die Subſtanz untheilbar iſt, wird einfacher daraus allein erkannt, daß die Natur der Subſtanz nur als unendliche begriffen werden kann, und daß unter Theil der Subſtanz nichts Anderes verſtanden werden kann, als eine endliche Subſtanz, was (nach S. 8) *einen offenbaren* Widerſpruch enthält.

Vierzehnter Satz. Außer Gott gibt es keine Subſtanz und läßt ſich auch keine begreifen.

Beweis. Da Gott das abſolut unendliche Seyende iſt, welchem kein Attribut, das das Weſen der Subſtanz ausdrückt, abgeſprochen werden kann (nach Def. 6), und er nothwendig da iſt (nach S. 11), ſo müßte, wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, dieſe durch ein Attribut Gottes erklärt werden, und ſo wären zwei Subſtanzen deſſelben Attributes da, was (nach S. 5) widerſinnig iſt; und alſo kann es auch keine Subſtanz außer Gott geben, und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn ſie begriffen werden könnte, müßte ſie nothwendig als daſeyend begriffen werden. Dieſes iſt aber (nach dem erſten Theil dieſes Beweiſes) widerſinnig; alſo kann es außer Gott keine Subſtanz geben und keine begriffen werden. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt auf das Deutlichſte, erſtens: daß Gott einzig iſt, d. h. (nach Def. 6) daß es in der Natur nur Eine Subſtanz gibt, und daß dieſe abſolut unendlich iſt, wie wir in der Anmerkung zu Satz 10 ſchon angedeutet.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens: daß *das ausgedehnte* Ding und das denkende Ding

entweder Attribute Gottes, oder (nach Axiom 1) Erregungen der Attribute Gottes sind.

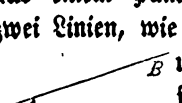
Fünfzehnter Satz. Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch begriffen werden.

Beweis. Außer Gott gibt es keine Substanz und kann keine begriffen werden (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3) ein Ding, das in sich ist und aus sich begriffen wird. Die Daseynsweisen aber können (nach Def. 5) ohne Substanz weder seyn noch begriffen werden; weßhalb diese allein in der göttlichen Natur seyn, und aus ihr allein begriffen werden können. Nun gibt es außer Substanzen und Daseynsweisen nichts (nach Axiom 1). Also kann nichts ohne Gott seyn, noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Manche stellen sich Gott wie den Menschen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen, vor; aber wie weit diese von der richtigen Erkenntniß Gottes entfernt sind, ergibt sich hinlänglich aus dem schon Bewiesenen. Doch diese lasse ich; denn alle, die die göttliche Natur auf irgend eine Art erwogen haben, verneinen, daß Gott körperlich sey, was sie auch am besten daraus beweisen, daß sie unter Körper jede lange, breite und tiefe, durch eine gewisse Form bestimmte Masse verstehen

Widerſinnigeres als dieß kann von Gott, als dem abſolut unendlichen Seyenden nichts geſagt werden. Indeß zeigen ſie doch durch andere Gründe, wodurch ſie eben dieſes beweiſen wollen, deutlich, daß ſie die körperliche oder ausgedehnte Subſtanz ſelbſt von der göttlichen Natur durchaus trennen und ſie als von Gott geſchaffen annehmen. Aus welcher göttlichen Macht ſie aber geſchaffen werden konnte, das wiſſen ſie durchaus nicht, was deutlich zeigt, daß ſie das, was ſie ſelbſt ſagen, nicht verſtehen. Ich wenigſtens habe meiner Meinung nach deutlich genug bewieſen (ſiehe Folgeſatz zu S. 6, und Anmerkung 2 zu S. 8), daß keine Subſtanz von einer andern hervorgebracht oder erſchaffen werden kann. Ferner habe ich (S. 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Subſtanz gibt, noch eine begriffen werden kann, und hieraus haben wir geſchloſſen, daß die ausgedehnte Subſtanz eines von den unendlichen Attributen Gottes iſt. Zur vollſtändigeren Erläuterung will ich jedoch die Beweiſe der Gegner widerlegen, die alle auf Folgendes hinauslaufen. Erſtens behaupten ſie, daß die körperliche Subſtanz, als Subſtanz, aus Theilen beſteht, und deßhalb verneinen ſie, daß ſie unendlich, und folglich Gott eigen ſeyn könn Und dieß erläutern ſie mit vielen Beiſpiele

wovon ich eins und das andere anführen will. Wenn die körperliche Subſtanz, ſagen ſie, unendlich iſt, und nehme man an, daß ſie in zwei Theile getheilt werde, ſo wird jeder Theil entweder endlich oder unendlich ſeyn. Wenn jenes, iſt alſo das Unendliche aus zwei endlichen Theilen zuſammengeſetzt, was widerſinnig iſt. Wenn dieſes, gibt es alſo ein Unendliches, das noch einmal ſo groß als ein anderes Unendliches iſt, was ebenfalls widerſinnig iſt. Ferner, wenn die unendliche Quantität durch Theile gemeſſen wird, die das Maß eines Fußes haben, ſo muß ſie aus unendlichen Theilen dieſer Art beſtehen, wie auch, wenn ſie durch Theile gemeſſen würde, die einen Zoll groß ſind; eine unendliche Zahl würde demnach zwölfmal größer ſeyn, als eine andere unendliche. Endlich, wenn man annehme, daß aus einem Punkte einer unendlichen Quantität zwei Linien, wie **A B**, **A C**, nach einer gewiſſen



und im Anfang beſtimmten Entfernung ins Unendliche verlängert werden, ſo iſt gewiß, daß die Entfernung zwiſchen **B** und **C** fortgehend zunimmt, und daß ſie endlich aus einer beſtimmten eine unbeſtimmbare wird. Da alſo Widerſinniges, wie ſie meinen, daraus folgt, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, ſo ſchließen ſie

daraus, daß die körperliche Subſtanz endlich ſeyn müſſe, und folglich nicht zum Weſen Gottes gehöre. Einen zweiten Beweis nehmen ſie auch von Gottes höchſter Vollkommenheit her. Denn, da Gott, ſagen ſie, das höchſte vollkommene Seyende iſt, kann er nicht leiden; nun kann aber die körperliche Subſtanz, da ſie ja theilbar iſt, leiden; es folgt alſo, daß ſie nicht zu Gottes Weſen gehört. Dieſe Beweiſe ſind es, welche ich bei den Schriftſtellern finde, wodurch ſie zu zeigen verſuchen, daß die körperliche Subſtanz der göttlichen Natur unwürdig ſey und nicht zu ihr gehören könne. Wer jedoch die Sache recht betrachtet, wird finden, daß ich hierauf ſchon geantwortet habe, da ja dieſe Beweiſe ſich nur darauf gründen, daß die körperliche Subſtanz als aus Theilen zuſammengeſetzt angenommen wird, was ich ſchon (S. 12 mit Folgeſatz zu S. 13) als widerſinnig gezeigt habe. Ferner, wenn Jemand die Sache recht erwägen will, wird er ſehen, daß alle jene Widerſinnigkeiten (inſofern Alles ſolche ſind, worüber ich jetzt nicht ſtreite), woraus ſie ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſey, keineswegs daraus folgen, daß man eine unendliche Quantität annimmt, ſondern weil ſie die unendliche Quantität als meßbar und aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt

annehmen, weßhalb ſie aus den Widerſinnigkeiten, die daraus folgen, nichts Anderes ſchließen können, als daß die unendliche Quantität nicht meßbar ſey, und daß ſie nicht aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt ſeyn könne; und eben dieß iſt es, was wir oben (S. 12 u. f. w.) bereits bewieſen haben; die gegen uns gerichteten Waffen treffen alſo eigentlich ſie ſelbſt. Wenn ſie aber ſelbſt aus dieſer ihrer Widerſinnigkeit doch ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſeyn müſſe, thun ſie wahrlich nichts Anderes, als wenn Jemand daraus, weil er ſich einbildet, der Kreis habe die Eigenſchaften des Viereckes, ſchließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreiſe gezogenen Linien gleich ſind. Denn, um ſchließen zu können, daß die körperliche Subſtanz, welche nur als unendlich, nur als einig und nur als untheilbar begriffen werden kann (ſiehe S. 8, 5 und 12), endlich ~~ſind~~ ſtellen ſie ſich dieſelbe als aus endlichen Theilen zuſammengemiſcht, vielfach und theilbar vor. So wiſſen auch Andere, nachdem ſie ſich einbilden, daß die Linie aus Punkten beſtehe, viele Gründe aufzufinden, wodurch ſie darthun, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilt werden könne. Und in der That iſt es *nicht* minder widerſinnig, zu behaupten,

daß die körperliche Subſtanz aus Körpern oder Theilen zuſammengeſetzt, als daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zuſammengeſetzt ſeyen. Dieſes müſſen Alle, welche wiſſen, daß die klare Vernunft untrüglich iſt, zugeben, und vornehmlich die, welche verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn, wenn die körperliche Subſtanz ſo getheilt werden könnte, daß ihre Theile real unterſchieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie zuvor, unter ſich verbunden bleiben? Und warum ſollen alle ſo zuſammenpaſſen, daß es keinen leeren Raum gibt? Von Dingen, welche real von einander unterſchieden ſind, kann eines ohne das andere ſeyn und in ſeinem Zuſtande bleiben. Da es alſo in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber an einer andern Stelle), ſondern alle Theile ſich ſo verbinden müſſen, daß es keinen leeren Raum gibt, ſo folgt hieraus auch, daß ſie nicht real unterſchieden werden können, das heißt, daß die körperliche Subſtanz, inſofern ſie Subſtanz iſt, nicht getheilt werden kann. Wenn aber Jemand fragt, warum wir von Natur ſo geneigt ſind, die Quantität zu theilen, ſo antworte ich ihm, daß die Quantität auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich

abſtract oder oberflächlich, je nachdem wir uns nämlich ſie ſelbſt vorſtellen, oder als Subſtanz, was blos durch den Verſtand geſchieht. Wenn wir alſo auf die Quantität achten, wie ſie in der Vorſtellung iſt, was wir oft und leicht thun, finden wir ſie endlich, theilbar und aus Theilen zuſammengeſetzt; wenn wir ſie aber, wie ſie in der Erkenntniß iſt, betrachten und ſie als Subſtanz begreifen, was ſehr ſchwer geſchieht, dann finden wir ſie, wie wir ſchon hinlänglich gezeigt, unendlich, einig und untheilbar. Dieß wird Allen, welche zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß zu unterſcheiden wiſſen, hinlänglich deutlich ſeyn; beſonders wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieſelbe iſt und in ihr nur Theile unterſchieden werden, inſofern wir uns die Materie als auf verſchiedene Art beſtimmt vorſtellen, weßhalb ihre Theile nur der Daſeynsweiſe nach, nicht aber real unterſchieden werden. Wir begreifen z. B., daß das Waſſer, inſofern es Waſſer iſt, getheilt, und ſeine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, inſofern es körperliche Subſtanz iſt, denn als ſolche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner, Waſſer als Waſſer wird erzeugt und zerſtört, aber als Subſtanz wird es weder erzeugt noch zerſtört; und hiermit glaube ich auch auf den zweiten

Beweis geantwortet zu haben, weil er sich auch darauf gründet, daß die Materie als Substanz theilbar, und aus Theilen zusammengesetzt ist. Und wäre dieses auch nicht, so sehe ich nicht, warum sie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da (nach S. 14) es keine Substanz außer Gott geben kann, durch die sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und Alles, was wird, wird blos durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde); weßhalb man auf keine Art sagen kann, daß Gott durch ein anderes leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sey, wenn sie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugestanden wird, daß sie ewig und unendlich ist. Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Satz. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. Alles, was der unendliche Verstand fassen kann) erfolgen.

Beweis. Dieser Satz muß Jedem deutlich seyn, der nur erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges auf mehre Eigenschaften schließt, welche wirklich aus *derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges ist) nothwendig* erfolgen, und auf desto mehre-

je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heißt, je mehr Realität das Wesen des definirten Dinges enthält. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Def. 6), deren jedes das unendliche Wesen in seiner Art ausdrückt, muß also aus ihrer Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. alles, was der unendliche Verstand fassen kann) nothwendig erfolgen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die der unendliche Verstand fassen kann.

Zweiter Folgesatz. Zweitens folgt, daß Gott durch sich, nicht aber durch Hinzukommendes (accidens) die Ursache ist.

Dritter Folgesatz. Drittens folgt, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebenzehnter Satz. Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen.

Beweis. Daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, absolut das Unendliche erfolge, haben wir eben S. 16 gezeigt, und S. 15 bewiesen, daß nichts ohne Gott seyn noch begriffen werden kann, sondern

daß Alles in Gott ist. Deßhalb kann
außer ihm seyn, wodurch er zum Handeln
stimmt oder gezwungen würde, und folglich
delt Gott blos nach den Gesetzen seiner N
und von Niemanden gezwungen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens,
es keine Ursache gibt, welche Gott von Au
oder von Innen außer der Vollkommenheit
ner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens,
Gott allein freie Ursache ist. Denn Gott al
ist nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Na
da (nach S. 11 und Folgesatz zu S. 14)
handelt nach der bloßen Nothwendigkeit sei
Natur (nach obigem Satze), und deßhalb ist
allein (nach Def. 7) freie Ursache. W. z. b. w

Anmerkung. Andere meinen, Gott sey d
um freie Ursache, weil er, wie sie meinen,
wirken kann, daß das, was wir als aus sei
Natur erfolgend angegeben haben, d. h. d
was in seiner Macht steht, nicht geschehe, o
von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieß
aber gerade, als wenn sie sagten, daß Gott
wirken kann, daß aus der Natur des Dreie
nicht folge, daß seine drei Winkel zweien rech
gleich wären, oder daß aus einer gegebenen
sache nicht eine Wirkung erfolge, was widersi

iſt. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieſes Satzes zeigen, daß zu Gottes Natur weder Verſtand noch Wille gehört. Ich weiß, daß Viele meinen, ſie könnten beweiſen, daß zu Gottes Natur der höchſte Verſtand und freie Wille gehören; denn ſie ſagen, ſie wüßten nichts Vollkommeneres, das ſie Gott zuſchreiben könnten, als jenes, das bei uns die höchſte Vollkommenheit iſt. Ferner, obgleich ſie Gott als den der That nach höchſt Einſichtsvollen faſſen, glauben ſie doch nicht, daß er Alles, was er der That nach erkennt, zum Daſeyn hervorbringen könne, denn auf dieſe Art meinen ſie Gottes Macht zu zerſtören. Wenn er Alles, ſagen ſie, was in ſeinem Verſtande iſt, geſchaffen hätte, dann könnte er ja nichts mehr ſchaffen. Dieß halten ſie für einen Widerſpruch gegen die Allmacht Gottes, darum nehmen ſie lieber an, daß Gott gegen Alles indifferent ſey und nichts weiter ſchaffe, als was er nach einem gewiſſen abſoluten Willen zu ſchaffen beſchloſſen. Ich glaube aber deutlich genug gezeigt zu haben (ſiehe S. 16), daß aus der höchſten Macht Gottes, oder aus ſeiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Daſeynsweiſen, das heißt, Alles nothwendig gefloſſen ſey, oder immer nach derſelben Nothwendigkeit erfolge, auf dieſelbe Art, wie aus der Natur des Dreieckes

von Ewigkeit und in Ewigkeit erfolgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirksam und wird in Ewigkeit in derselben Wirksamkeit beharren. Und auf diese Art wird Gottes Allmacht, wenigstens meinem Urtheile nach, weit vollkommener gesetzt. Ja, die Gegner scheinen Gottes Allmacht (man erlaube mir offen zu sprechen) zu leugnen, denn sie werden gezwungen zu gestehen, daß Gott unendliches Schaffbares erkenne, was er doch nie schaffen kann. Denn sonst, wenn er nämlich Alles, was er kennt, erschüfe, würde er, nach ihnen, seine Allmacht erschöpfen und sich unvollkommen machen. Um also Gott vollkommen zu setzen, kommen sie dahin, daß sie zugleich annehmen müssen, er könne nicht Alles, worüber sich seine Macht erstreckt, bewirken; Widersinnigeres oder Gottes Allmacht mehr Widersprechendes, als dieß, kann wohl nicht erdichtet werden. Ferner, um auch von Verstand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuschreibt, hier etwas zu sagen, so muß, wenn Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, unter beiden Eigenschaften gewiß etwas Anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht; denn Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem

Verſtande und Willen himmelweit verſchieden ſeyn, und könnten nur im Namen ſich gleich ſeyn, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmliſche Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, ſich gleich ſind. Dieß will ich ſo beweiſen. Wenn der Verſtand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unſer Verſtand, ſpäter als die begriffenen Dinge (wie die Meiſten annehmen), oder auch von Natur mit ihnen zugleich ſeyn, da ja Gott durch die Cauſalität früher iſt, als alle Dinge (nach Folgeſatz 1 zu S. 16); ſondern umgekehrt die Wahrheit und das formale Weſen der Dinge iſt, deßhalb ein ſolches, weil es als ſolches in Gottes Verſtand, objectiv da iſt. Deßhalb iſt der Verſtand Gottes, inſofern er als das Weſen Gottes ausmachend begriffen wird, in der That die Urſache der Dinge, ſowohl ihrer Weſenheit, als ihres Daſeyns. Dieß ſcheinen auch die bemerkt zu haben, welche behaupteten, daß Gottes Verſtand, Wille und Macht ein und daſſelbe ſey. Da alſo Gottes Verſtand die einzige Urſache der Dinge iſt, nämlich (wie wir gezeigt haben) ſowohl ihrer Weſenheit als ihres Daſeyns, ſo muß er ſelbſt ſich nothwendig, ſowohl in Rückſicht der Weſenheit, als in Rückſicht des Daſeyns, von ihnen unterſcheiden. Denn das Verurſachte unterſcheidet ſich genau darin

von ſeiner Urſache, was es von der Urſache hat. Z. B. der Menſch iſt die Urſache des Daſeyns, nicht aber des Weſens eines andern Menſchen, denn dieſes iſt eine ewige Wahrheit, und deßhalb können ſie dem Weſen nach einander ganz gleich ſeyn; im Daſeyn aber müſſen ſie ſich unterſcheiden, und deßhalb, wenn das Daſeyn des Einen aufhört, hört darum nicht das des Andern auf; wenn aber das Weſen des Einen zerſtört und verfälſcht werden könnte, würde auch das Weſen des Andern zerſtört. Deßhalb muß das Ding, welches die Urſache des Weſens und Daſeyns einer Wirkung iſt, von dieſer Wirkung, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, verſchieden ſeyn. Nun iſt Gottes Verſtand die Urſache des Weſens und Daſeyns unſeres Verſtandes, alſo unterſcheidet ſich Gottes Verſtand, inſofern er, als das göttliche Weſen ausmachend, erkannt wird, von unſerem Verſtande, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, und kann in nichts, als dem Namen nach, ihm gleich ſeyn, wie ich zeigen wollte. Hinſichtlich des Willens wird der Beweis eben ſo geführt, wie Jeder leicht einſehen kann.

Achtzehnter Satz. Gott iſt die inwohnende, nicht aber die vorübergehende äußerliche Urſache aller Dinge.

Beweis. Alles, was iſt, iſt in Gott und muß aus Gott begriffen werden (nach S. 15), und darum iſt Gott (nach Folgeſatz 1 zu S. 16) die Urſache der Dinge, welche in ihm ſind. Dieß iſt das erſte. Sodann kann es außer Gott keine Subſtanz geben (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3), ein Ding, das außerhalb Gott in ſich ſey. Dieß war das zweite. Gott iſt alſo aller Dinge inwohnende, nicht aber von außen berührende Urſache. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott oder alle Attribute Gottes ſind ewig.

Beweis. Denn Gott iſt (nach Def. 6) die Subſtanz, welche (nach S. 11) nothwendig da iſt, d. h. (nach S. 7), zu deren Natur das Daſeyn gehört, oder (was daſſelbe iſt) aus deren Definition folgt, daß ſie da ſey, und deßhalb iſt er (nach Def. 8) ewig. Ferner iſt unter Gottes Attributen das zu verſtehen, was (nach Def. 4) das Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrückt, d. h. das, was zur Subſtanz gehört, eben dieß, ſage ich, müſſen die Attribute ſelbſt enthalten. Nun gehört zur Natur der Subſtanz (wie ich ſchon aus S. 7 bewieſen habe) die Ewigkeit, folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit enthalten, und folglich ſind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch ganz

ıtlich aus der Art, wie ich (S. 11) das Da-
ɔn Gottes bewieſen habe. Aus dieſem Beweiſe,
ıge ich, iſt klar, daß Gottes Daſeyn wie ſein
Weſen eine ewige Wahrheit iſt. Sodann habe
ch (S. 19, Theil 1 der Prinzipien des Carte-
ſius) noch auf eine andere Art die Ewigkeit
Gottes bewieſen und brauche dieß hier nicht zu
wiederholen.

Zwanzigſter Satz. Gottes Daſeyn und Gottes Weſen iſt ein und daſſelbe.

Beweis. Gott und alle ſeine Attribute ſind (nach dem vor. Satze) ewig, d. h. (nach Def. 8) jedes einzelne ſeiner Attribute drückt das Daſeyn aus. Dieſelben Attribute Gottes alſo, welche (nach Def. 4) Gottes ewiges Weſen ausdrücken, drücken zugleich ſein ewiges Daſeyn aus, d. h. eben das, was das Weſen Gottes ausmacht macht auch zugleich das Daſeyn aus, und alſ iſt dieß und ſein Weſen ein und daſſelbe. W. z. b. v

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, d das Daſeyn Gottes, wie ſein Weſen, eine ew Wahrheit iſt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränd ſind; denn, wenn ſie in Rückſicht des Daſ verändert würden, müßten ſie auch (nach ol *Satz) in Rückſicht* des Weſens verändert

d. h., wie an ſich klar, aus wahren zu falſchen werden, was widerſinnig iſt.

Einundzwanzigſter Satz. Alles, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, mußte immer und unendlich da ſeyn, oder iſt vermöge dieſes Attributes ewig und unendlich.

Beweis. Man nehme (wenn man es leugnen will, möglicher Weiſe an, daß aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs etwas erfolge, was endlich iſt und ein begrenztes Daſeyn hat, oder Dauer, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun iſt aber das Denken, da es als Attribut Gottes angenommen wird, nothwendig (nach S. 11) ſeiner Natur nach unendlich; inſofern es aber die Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Def. 2) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken ſelbſt begrenzt wird; jedoch nicht durch das Denken ſelbſt, inſofern es die Idee Gottes ausmacht; denn inſofern wird es eben als endlich angenommen; alſo durch das Denken, inſofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, welches dennoch (nach S. 11) nothwendig da ſeyn muß. Es gibt alſo ein Denken, welches nicht die Idee Gottes ausmacht, und darum folgt nicht aus ſeiner Natur, inſofern es abſolutes

Denken iſt, nothwendig die Idee Gottes. (Denn es wird ein die Idee Gottes ausmachendes und ein ſie nicht ausmachendes angenommen.) Dieß iſt gegen die Vorausſetzung. Wenn alſo die Idee Gottes im Denken, oder ſonſt etwas (es iſt gleich, was man annimmt, denn der Beweis iſt allgemein) in einem Attribute Gottes aus der Nothwendigkeit der abſoluten Natur des Attributs ſelbſt erfolgt, ſo muß es nothwendig unendlich ſeyn. Dieß war das erſte. Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs auf dieſe Weiſe erfolgt, keine begrenzte Natur haben. Denn, leugnet man dieß, ſo nehme man an, es wäre ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes vorhanden, z. B. die Idee Gottes im Denken und von dieſer nehme man an, ſie ſey einſt nicht da geweſen, oder werde einſt nicht da ſeyn. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, muß es auch nothwendig und unveränderlich da ſeyn (nach S. 11 und Folgeſatz 2 zu S. 20). Sonach müßte das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus da ſeyn (denn es wird angenommen, ſie ſey einſt nicht da geweſen, oder werde nicht da ſeyn). Dieß iſt aber gegen die Vorausſetzung,

denn es wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig erfolge. Alſo kann die Idee Gottes im Denken, oder ſonſt etwas, was nothwendig aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben, ſondern iſt durch eben dieſes Attribut ewig. Dieß war das zweite. Zu bemerken iſt, daß eben dieß auch von jeder andern Sache behauptet werden muß, die in einem Attribute Gottes aus der abſoluten Natur Gottes nothwendig erfolgt.

Zweiundzwanzigſter Satz. Alles, was aus einem andern Attribute Gottes erfolgt, inwiefern es durch eine ſolche Modification modificirt wird, die eben dadurch ſowohl nothwendig als unendlich da iſt, muß auch nothwendig und unendlich da ſeyn.

Beweis. Der Beweis dieſes Satzes wird auf dieſelbe Art, wie der Beweis des vorigen, geführt.

Dreiundzwanzigſter Satz. Jede Daſeynsweiſe, welche nothwendig und unendlich da iſt, mußte unendlich folgen, entweder aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und *unendlich* daſeyende Modification modificirt iſt.

Beweis. Denn die Daſeynsweiſe iſt in einem andern, durch welches ſie begriffen werden muß (nach Def. 5), d. h. (nach S. 15), ſie iſt in Gott allein und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn alſo die Daſeynsweiſe als nothwendig daſeyend und unendlich ſeyend begriffen wird, ſo muß dieſes beide nothwendig aus einem Attribute Gottes geſchloſſen oder wahrgenommen werden, inſofern dieß als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daſeyns, oder (was nach Def. 8 daſſelbe iſt) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, d. h. (nach Def. 6 und S. 19) inſofern es abſolut betrachtet wird. Die Daſeynsweiſe alſo, welche nothwendig und unendlich da iſt, mußte aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgen; und dieß entweder unmittelbar (worüber S. 21), oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus der abſoluten Natur des Attributs erfolgt, d. h. (nach obigem Satze) welche nothwendig und unendlich da iſt. W. z. b. w.

Vierundzwanzigſter Satz. Das Weſen der von Gott hervorgebrachten Dinge ſchließt nicht ihr Daſeyn in ſich.

Beweis. Dieſer erhellt aus Def. 1; denn *dasjenige*, deſſen Natur (nämlich an ſich betrachtet) das Daſeyn in ſich ſchließt, iſt Urſache ſeiner

ſelbſt und iſt da aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß Gott nicht blos die Urſache iſt, daß die Dinge anfangen, da zu ſeyn, ſondern auch, daß ſie im Daſeyn beharren, oder (um einen ſcholaſtiſchen Ausdruck zu gebrauchen) Gott iſt die Urſache der Exiſtenz der Dinge. Denn, mögen die Dinge da ſeyn oder nicht da ſeyn, ſo finden wir, wenn wir auf ihr Weſen achten, daß dieſes weder Daſeyn noch Dauer in ſich ſchließt; und deßhalb kann ihr Weſen weder Urſache ihres Daſeyns noch ihrer Dauer ſeyn, ſondern nur Gott, zu deſſen Natur allein das Daſeyn gehört (nach Folgeſatz 1 zu S. 14).

Fünfundzwanzigſter Satz. Gott iſt nicht nur die wirkende Urſache des Daſeyns, ſondern auch des Weſens der Dinge.

Beweis. Verneinte man dieß, ſo wäre alſo Gott nicht die Urſache des Weſens der Dinge, und alſo kann (nach Ax. 4) das Weſen der Dinge ohne Gott begriffen werden; dieß iſt aber (nach S. 15) widerſinnig, folglich iſt Gott auch die Urſache des Weſens der Dinge. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz folgt deutlicher aus Satz 16, denn aus dieſem folgt, daß aus der vorhandenen göttlichen Natur ſowohl das Weſen als das Daſeyn der Dinge nothwendig

geſchloſſen werden müſſe; und, um es mit einem Worte zu ſagen, in dem Sinne, wonach Gott Urſache ſeiner ſelbſt genannt wird, muß er auch Urſache aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem nachſtehenden Folgeſatz erhellen wird.

Folgeſatz. Die particulären Dinge ſind nichts als Erregung oder Daſeynsweiſen der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus S. 15 und Def. 5.

Sechsundzwanzigſter Satz. Ein Ding, das etwas zu wirken beſtimmt iſt, wurde nothwendig ſo von Gott beſtimmt, und was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich nicht ſelbſt zum Wirken beſtimmen.

Beweis. Das, wonach man von den Dingen ſagt, daß ſie etwas zu wirken beſtimmt ſeyen, iſt nothwendig etwas Poſitives (wie an ſich klar), alſo iſt Gott, vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Natur, die wirkende Urſache ſowohl von dem Weſen als von dem Daſeyn deſſelben (nach S. 25 und 16). Dieß war das erſte. Hieraus folgt auch der zweite Theil des Satzes *auf das* Deutlichſte. Denn, wenn ein Ding, *welches nicht* von Gott beſtimmt iſt, ſich ſelbſt

beſtimmen könnte, ſo wäre der erſte Theil hiervon falſch, was, wie wir gezeigt, widerſinnig iſt.

Siebenundzwanzigſter Satz. Ein Ding, das von Gott etwas zu wirken beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht unbeſtimmt machen.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus Axiom 3.

Achtundzwanzigſter Satz. Jedes Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn und nicht zum Wirken beſtimmt werden, ohne zum Daſeyn und Wirken von einer andern Urſache beſtimmt zu werden, welche auch endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat. Und wiederum kann dieſe Urſache auch nicht da ſeyn und nicht zum Wirken beſtimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, zum Daſeyn und Wirken beſtimmt zu werden, und ſo in das Unendliche.

Beweis. Was zum Daſeyn und Wirken beſtimmt iſt, wurde von Gott ſo beſtimmt (nach S. 26 und Folgeſ. zu S. 24). Was aber endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, konnte nicht von der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgebracht werden; denn alles, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, iſt unendlich und ewig (nach S. 21). Es

mußte also aus Gott oder einem Attribute desselben erfolgen, wiefern dieß von einer gewissen Daseynsweise afficirt betrachtet wird. Denn außer Substanz und Daseynsweise gibt es nichts (nach Ax. 1 und Def. 3 und 5), und die Daseynsweisen sind (nach Folgesatz zu S. 25) nichts als Erregungen der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder einem Attribute desselben, insofern es durch eine Modification bestimmt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht erfolgen (nach S. 22). Es mußte also erfolgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem Attribute desselben, wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Dieß war das erste. Ferner mußte diese Ursache oder diese Daseynsweise (aus demselben Grunde, aus welchem wir den ersten Theil dieses Satzes eben bewiesen haben) wieder von einer andern bestimmt werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, und wieder diese letzte (aus demselben Grunde) von einer andern, und so immerfort (aus demselben Grunde) in das Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung. Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig

erfolgt, indem dieß erſte alles vermittelte, was doch ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden kann, ſo folgt hieraus: erſtens, daß Gott die abſolut nächſte Urſache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge iſt, nicht aber in ihrer Gattung, wie man ſagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Urſache weder ſeyn noch begriffen werden (nach S. 15 und Folgeſatz zu S. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es ſey denn etwa deßhalb, damit wir dieſe von den Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus ſeiner abſoluten Natur erfolgen, unterſcheiden. Denn unter entfernter Urſache verſtehen wir eine ſolche, welche mit der Wirkung auf keine Weiſe verbunden iſt; aber Alles, was iſt, iſt in Gott und hängt ſo von Gott ab, daß es ohne ihn weder ſeyn noch begriffen werden kann.

Neunundzwanzigſter Satz. Es gibt in der Natur nichts Zufälliges, ſondern Alles iſt aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken.

Beweis. Alles, was iſt, iſt in Gott (nach S. 15), Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach S. 11), iſt er

nothwendig und nicht zufällig da. Ferner ſind die Daſeynsweiſen der göttlichen Natur auch nothwendig, nicht aber zufällig aus ihr erfolgt (nach S. 16), und das, entweder inſofern die göttliche Natur abſolut (nach S. 21), oder wieſern ſie als auf gewiſſe Art zur Thätigkeit beſtimmt, betrachtet wird (nach S. 27). Ferner iſt Gott die Urſache dieſer Daſeynsweiſen nicht nur, inſofern ſie einfach da ſind (nach Folgeſatz zu S. 24), ſondern auch (nach S. 26) inſofern ſie als zu einem Wirken beſtimmt betrachtet werden. Wenn ſie von Gott (nach demſelben S.) nicht beſtimmt ſind, iſt es unmöglich, nicht aber zufällig, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmen, und umgekehrt (nach S. 27), wenn ſie von Gott beſtimmt ſind, iſt es unmöglich, nicht aber zufällig, daß ſie ſich ſelbſt unbeſtimmt machen. Sonach iſt Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, nicht nur da zu ſeyn, ſondern auch auf eine gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken, und es gibt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung. Bevor ich weiter gehe, will ich hier erklären oder vielmehr erinnern, was bei uns unter wirkender Natur (natura naturans), und was unter gewordener Natur (natura naturata) zu verſtehen iſt. Denn ich glaube, aus dem Vorigen ergibt ſich ſchon, daß wir unter

wirkender Natur das verstehen, was in sich ist und aus sich begriffen wird, oder die Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken (nach Folgesatz 1 zu S. 14, und Folgesatz 2 zu S. 17), Gott, insofern er als freie Ursache betrachtet wird.. Unter gewordener Natur aber verstehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jedes göttlichen Attributs erfolgt; d. h. alle Daseynsweisen der Attribute Gottes, insofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können.

Dreißigster Satz. Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verstand muß die Attribute und die Erregungen Gottes fassen und nichts Anderes.

Beweis. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen (nach Ax. 6), d. h. (wie an sich klar) das, was im Verstande objectiv enthalten ist, muß nothwendig in der Natur gegeben seyn. Nun gibt es in der Natur (nach Folgesatz 1 zu S. 14) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Erregungen (nach S. 15) als die, welche in Gott sind und welche (nach demselben S.) ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können. Also muß

der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verſtand die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes faſſen und nichts Anderes. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Der Verſtand in der Wirklichkeit, ſey er endlich oder unendlich, ſo wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. ſ. w., müſſen zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden.

Beweis. Denn unter Verſtand (wie an ſich klar) verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, welche Daſeynsweiſe ſich von anderen, nämlich der Begierde, der Liebe u. ſ. w., unterſcheidet, und deßhalb (nach Def. 5) aus dem abſoluten Denken begriffen werden muß, nämlich (nach S. 15 und Def. 6) aus einem Attribute Gottes, welches das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo begriffen werden muß, daß es ohne daſſelbe weder ſeyn noch begriffen werden kann, und folglich (nach Anmerkung zu S. 29) zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden muß, wie auch die übrigen Daſeynsweiſen des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Grund, warum ich hier vom Verſtande in der Wirklichkeit ſpreche, iſt nicht, weil ich zugebe, es gäbe einen Verſtand in der Möglichkeit, ſondern weil ich alle Verwirrung

zu vermeiden trachte, wollte ich nur von einem ganz deutlich aufgefaßten Dinge ſprechen, nämlich vom Verſtehen ſelbſt; denn deutlicher als dieß können wir nichts auffaſſen; denn wir können nichts verſtehen, was nicht zur vollkommeneren Erkenntniß des Verſtehens führte.

Zweinunddreißigſter Satz. Der Wille kann nicht freie Urſache, ſondern nur nothwendige genannt werden.

Beweis. Der Wille iſt nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, wie der Verſtand, folglich kann (nach S. 28) jedes Wollen nur da ſeyn und zum Wirken beſtimmt werden, wenn es von einer andern Urſache beſtimmt wird, und dieſe wieder von einer andern und ſo fort ins Unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen würde, müßte er auch zum Daſeyn und Wirken beſtimmt werden, von Gott, nicht inſofern dieſer abſolut unendliche Subſtanz iſt, ſondern inſofern er ein Attribut hat, welche das unendliche und ewige Weſen des Denkens ausdrückt (nach S. 23). In jeder Weiſe alſo, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, erheiſcht er eine Urſache, durch welche er zum Daſeyn und Wirken beſtimmt wird, und folglich (nach Def. 7) kann er nicht freie Urſache, ſondern

nur nothwendige oder gezwungene genannt werden. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß Gott nicht nach Freiheit des Willens wirkt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß Wille und Verſtand ſich ſo zu Gottes Natur verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches (nach S. 29), um da zu ſeyn und zu wirken, von Gott auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles Uebrige, einer Urſache, durch welche er da zu ſeyn und zu wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verſtand Unendliches erfolgt, kann deßhalb dennoch von Gott eben ſo wenig geſagt werden, daß er aus Freiheit des Willens handle, als wegen deſſen, was aus Bewegung und Ruhe erfolgt (denn auch aus dieſen erfolgt Unendliches), geſagt werden kann, daß er aus Freiheit der Bewegung und Ruhe handle; darum gehört der Wille eben ſo wenig zur Natur Gottes, als das übrige Natürliche, ſondern er verhält ſich auf dieſelbe Weiſe zu ihr, wie Bewegung und Ruhe und alles Uebrige, was, wie ich gezeigt habe, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt und auf

gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken von ihr beſtimmt wird.

Dreiunddreißigſter Satz. Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie hervorgebracht ſind.

Beweis. Denn alle Dinge ſind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt (nach S. 16) und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken (nach S. 20). Wenn alſo die Dinge von anderer Natur ſeyn, oder auf andere Weiſe zum Wirken hätten beſtimmt werden können, ſo daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, ſo hätte demnach auch die Natur Gottes eine andere ſeyn können, als ſie jetzt iſt, und folglich (nach S. 11) müßte jene andere auch da ſeyn, und ſonach könnte es zwei oder mehre Götter geben, was (nach Folgeſatz 1 zu S. 14) widerſinnig iſt. Deßhalb konnten die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung ꝛc. W. z. b. w.

1. **Anmerkung.** Da ich hierdurch ſonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, weßhalb ſie zufällig genannt werden könnten, will ich kurz erläutern, was unter *zufällig bei uns* zu verſtehen ſei, jedoch vorher,

was unter nothwendig und unmöglich. Ein Ding heißt nothwendig entweder in Beziehung auf sein Weſen, oder in Beziehung auf die Urſache. Denn das Daſeyn eines Dinges erfolgt nothwendig entweder aus ſeinem Weſen und ſeiner Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Urſache. Sodann wird auch aus dieſen Gründen ein Ding unmöglich genannt, nämlich weil entweder ſein Weſen oder ſeine Definition einen Widerſpruch enthält, oder weil es keine äußere Urſache gibt, welche ein ſolches Ding hervorzubringen beſtimmt wäre. Zufällig aber wird ein Ding nur in Rückſicht eines Mangels unſerer Erkenntniß genannt. Denn ein Ding, von dem wir nicht wiſſen, ob ſein Weſen einen Widerſpruch enthält, oder von dem wir ſehr gut wiſſen, daß es keinen Widerſpruch enthält, aber dennoch von ſeinem Daſeyn nichts mit Beſtimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Urſachen unbekannt iſt, dieß kann uns nie weder nothwendig noch unmöglich ſcheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung. Aus dem Vorhergehenden folgt deutlich, daß die Dinge in der höchſten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht wurden, *da ſie ja* aus der vorhandenen vollkommenſten

Natur nothwendig erfolgt ſind. Und dieß zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn ſeine Vollkommenheit zwingt uns zu dieſer Behauptung. Ja, aus dem Gegentheile würde klar folgen (wie wir ſo eben gezeigt), daß Gott nicht höchſt vollkommen ſei, weil man nämlich, wenn die Dinge auf eine andere Weiſe hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuſchreiben müßte, verſchieden von der, welche wir aus der Betrachtung des vollkommenſten Seyenden ihm zuzuſchreiben gezwungen ſind. Ich zweifle aber nicht, daß Viele dieſe Meinung als widerſinnig verſpotten und ſich nicht bemühen werden, ſie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil ſie gewohnt ſind, Gott eine andere Freiheit zuzuſchreiben, welche von der, welche wir (Def. 6) angenommen haben, nämlich einem abſoluten Willen, weit entfernt iſt. Ich zweifle aber auch nicht, daß, wenn ſie die Sache überlegen und die Reihenfolge unſerer Beweiſe gehörig bei ſich überdenken wollen, ſie endlich eine ſolche Freiheit, wie ſie jetzt Gott zuſchreiben, nicht blos als thöricht, ſondern auch als ein großes Hinderniß des Wiſſens gänzlich verwerfen werden. Es iſt nicht nöthig, hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Satz 17 geſagt wurde; um ihrentwillen will ich aber

noch zeigen, daß, wenn man auch einräumt, daß der Wille zum Weſen Gottes gehört, aus ſeiner Vollkommenheit dennoch folge, daß die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott erſchaffen werden konnten. Dieß wird leicht zu zeigen ſeyn, wenn wir zuvörderſt das betrachten, was ſie ſelbſt zugeben, daß es nämlich von dem Beſchluſſe und dem Willen Gottes allein abhänge, daß jedes Ding das werde, was es iſt. Denn ſonſt wäre Gott nicht Urſache aller Dinge. Ferner, daß alle Beſchlüſſe Gottes von Ewigkeit her von Gott ſelbſt gefaßt waren, denn ſonſt würde er der Unvollkommenheit und Unbeſtändigkeit geziehen. Da es aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher gibt, ſo folgt deßhalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas Anderes beſchließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor ſeinen Beſchlüſſen weder geweſen ſey, noch ohne ſie ſeyn könne. Aber, ſagen ſie, nimmt man auch an, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit etwas Anderes über die Natur und ihre Ordnung beſchloſſen hätte, ſo würde hieraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn ſie dieß aber ſagen, räumen ſie zugleich ein, *Gott könne* ſeine Beſchlüſſe ändern. Denn hätte

Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beſchloſſen, als er beſchloſſen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und ſich vorgenommen, ſo hätte er nothwendig einen andern Verſtand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verſtand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, zuſchreiben darf, wo iſt ein Grund, warum er nicht jetzt ſeine Beſchlüſſe über die geſchaffenen Dinge ändern, und dennoch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn es iſt ja einerlei in Rückſicht ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, wie man ſeinen Verſtand und Willen, in Bezug auf die geſchaffenen Dinge und ihre Ordnung, begreift. Ferner geſtehen alle Philoſophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verſtand der Möglichkeit nach, ſondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber ſein Verſtand und Wille ſich nicht von ſeinem Weſen unterſcheiden, wie auch Alle zugeben, ſo folgt hieraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verſtand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch ſein Weſen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geſchloſſen habe), wenn die Dinge *anders, als ſie jetzt ſind*, von Gott hervorgebracht

noch zeigen, daß, wenn man auch einräumt, der Wille zum Weſen Gottes gehört, aus ſe Vollkommenheit dennoch folge, daß die Di auf keine andere Weiſe und in keiner ant Ordnung von Gott erſchaffen werden konn Dieß wird leicht zu zeigen ſeyn, wenn wir vörderſt das betrachten, was ſie ſelbſt zugel daß es nämlich von dem Beſchluſſe und Willen Gottes allein abhänge, daß jedes D das werde, was es iſt. Denn ſonſt wäre G nicht Urſache aller Dinge. Ferner, daß alle ſchlüſſe Gottes von Ewigkeit her von Gott ſe gefaßt waren, denn ſonſt würde er der Unv kommenheit und Unbeſtändigkeit geziehen. Da aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher kein Nachher gibt, ſo folgt deßhalb aus der ßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etw Anderes beſchließen könne, noch je gekonnt ha oder daß Gott vor ſeinen Beſchlüſſen weder weſen ſey, noch ohne ſie ſeyn könne. Aber, ſa ſie, nimmt man auch an, daß Gott eine and Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewig etwas Anderes über die Natur und ihre O nung beſchloſſen hätte, ſo würde hieraus d keine Unvollkommenheit in Gott folgen. W ſie dieß aber ſagen, räumen ſie zugleich Gott könne ſeine Beſchlüſſe ändern. Denn h

Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beſchloſſen, als er beſchloſſen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und ſich vorgenommen, ſo hätte er nothwendig einen andern Verſtand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verſtand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, zuſchreiben darf, wo iſt ein Grund, warum er nicht jetzt ſeine Beſchlüſſe über die geſchaffenen Dinge ändern, und dennoch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn es iſt ja einerlei in Rückſicht ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, wie man ſeinen Verſtand und Willen, in Bezug auf die geſchaffenen Dinge und ihre Ordnung, begreift. Ferner geſtehen alle Philoſophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verſtand der Möglichkeit nach, ſondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber ſein Verſtand und Wille ſich nicht von ſeinem Weſen unterſcheiden, wie auch Alle zugeben, ſo folgt hieraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verſtand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch ſein Weſen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geſchloſſen habe), wenn die Dinge *anders, als ſie jetzt ſind*, von Gott hervorgebracht

wären, ſo müßte Gottes Verſtand und ſein Wille, d. h., wie eingeſtanden wird, ſein Weſen, ein anderes ſeyn, was widerſinnig iſt. Da alſo die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieſes aus der höchſten Vollkommenheit Gottes erfolgt, ſo kann uns gewiß keine geſunde Vernunft glauben machen, daß Gott nicht Alles, was in ſeinem Verſtande iſt, mit derſelben Vollkommenheit habe ſchaffen wollen, mit welcher er Alles erkennt. Aber, ſagen ſie, in den Dingen iſt weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, ſondern das, was in ihnen iſt, weßhalb ſie vollkommen oder unvollkommen ſind, gut oder ſchlecht genannt werden, hängt nur vom Willen Gottes ab, und folglich, wenn Gott gewollt hätte, hätte er bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit iſt, die höchſte Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber, was wäre dieß anders, als offenbar behaupten, daß Gott, welcher das, was er will, nothwendig erkennt, durch ſeinen Willen bewirken könne, daß er die Dinge auf andere Art erkenne, als er ſie erkennt? Dieß, wie eben gezeigt, iſt höchſt widerſinnig. Darum kann ich den Beweis gegen ſie ſelbſt folgendermaßen zurückwenden. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Damit

ſich die Dinge alſo anders verhalten könnten, müßte nothwendig der Wille Gottes ſich auch anders verhalten. Nun kann ſich der Wille Gottes nicht anders verhalten (wie wir oben aus Gottes Vollkommenheit aufs Deutlichſte gezeigt haben), alſo können ſich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich geſtehe, daß dieſe Meinung, welche Alles einem gewiſſen indifferenten Willen Gottes unterwirft und Alles von ſeinem Gutdünken abhängen läßt, weniger vom Wahren entfernt iſt, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, daß Gott Alles unter der Rückſicht des Guten thue. Denn dieſe ſcheinen etwas außer Gott zu ſetzen, was nicht von Gott abhängt, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, im Wirken Acht gibt, oder worauf er, wie auf ein beſtimmtes Ziel, losſteuert. Dieß iſt wahrlich nichts anders, als Gott dem Schickſal unterwerfen; Widerſinnigeres kann nicht von Gott behauptet werden, von ihm, den wir als erſte und einzige freie Urſache des Weſens und Daſeyns aller Dinge dargeſtellt haben. Deßhalb iſt es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieſes Unſinns die Zeit zu verlieren.

Vierunddreißigſter Satz. Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt.

Beweis. Denn aus der bloßen Nothwendigkeit *des göttlichen* Weſens folgt, daß Gott

die Urſache ſeiner ſelbſt (nach S. 11) und (nach S. 16 und deſſen Folgeſatz) aller Dinge iſt. Demnach iſt die Macht Gottes, wodurch er ſelbſt und Alles iſt und handelt, ſein Weſen ſelbſt. W. z. h. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Alles, was wir, als in Gottes Macht ſtehend, begreifen, das iſt nothwendig.

Beweis. Denn Alles, was in Gottes Macht iſt, dieß muß (nach vor. S.) ſo in ſeinem Weſen begriffen ſeyn, daß es nothwendig daraus folgt, und alſo iſt es nothwendig. W. z. h. w.

Sechsunddreißigſter Satz. Nichts iſt da, aus deſſen Natur nicht eine Wirkung erfolgte.

Beweis. Alles, was da iſt, drückt Gottes Natur oder Weſen auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus (nach S. 25), d. h. (nach S. 34) Alles, was da iſt, drückt Gottes Macht, welche die Urſache aller Dinge iſt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus, und folglich (nach S. 16) muß aus Allem eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und ſeine Eigenſchaften erläutert, nämlich daß er nothwendig da iſt; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur iſt und handelt; daß und wie er die freie Urſache aller Dinge iſt; daß Alles in Gott iſt und ſo von ihm abhängt, daß es ohne ihn weder ſeyn noch begriffen werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorher beſtimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder abſolutem Gutdünken, ſondern aus der abſoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo ſich Gelegenheit dazu gab, die Vorurtheile wegzuräumen geſucht, die der Auffaſſung meiner Beweiſe hinderlich ſeyn konnten. Weil aber noch gar viele Vorurtheile übrig ſind, welche auch, ja am meiſten verhindern könnten und können, daß man den Zuſammenhang der Dinge, in der Weiſe, wie ich ihn entwickelt habe, auffaſſen könne, hielt ich es der Mühe werth, ſie hier der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Da aber alle Vorurtheile, welche ich hier zu bezeichnen unternehme, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menſchen gemeiniglich vorausſetzen, alle Dinge in der Natur handelten, wie ſie ſelbſt, wegen eines Zweckes, ja, daß ſie als gewiß

aufſtellen, daß Gott ſelbſt Alles zu einem gewiſſen beſtimmten Zwecke lenke (denn ſie ſagen, Gott habe Alles des Menſchen wegen gemacht, den Menſchen aber, damit dieſer ihn verehre), ſo will ich dieß Eine zuerſt betrachten, indem ich nämlich zuerſt die Urſache aufſuche, weßhalb die Meiſten in dieſem Vorurtheile ſtecken, und alle von Natur ſo geneigt ſind, es zu hegen. Sodann will ich die Unrichtigkeit deſſelben nachweiſen und endlich zeigen, wie hieraus die Vorurtheile von gut und böſe, Verdienſt und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und dgl. entſtanden ſind. Dieſes jedoch aus der Natur des menſchlichen Geiſtes abzuleiten, dazu iſt hier nicht der Ort. Es wird hier genügen, wenn ich als Grundſatz das annehme, was Alle zugeben müſſen, nämlich dieß, daß alle Menſchen der Urſachen der Dinge unkundig geboren werden und daß alle das Beſtreben haben, das ihnen Nützliche zu ſuchen, deſſen ſie ſich bewußt ſind. Hieraus folgt erſtens, daß die Menſchen ſich für frei halten, weil ſie ſich ihres Wollens und ihres Beſtrebens bewußt ſind und an die Urſachen, von welchen ſie disponirt werden, etwas zu begehren und zu wollen, da ſie ihrer unkundig ſind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, daß die

Menſchen Alles wegen eines Zweckes thun, nämlich wegen des Nützlichen, das ſie begehren. Daher kömmt es, daß ſie immer nur die Entzwecke der vollbrachten Dinge zu wiſſen begehren, und wenn ſie ſie gehört, zufrieden ſind, weil ſie nämlich keine Urſache haben, weiter in Ungewißheit zu ſeyn. Können ſie dieſe aber von keinem andern erfahren, ſo bleibt ihnen nichts übrig, als ſich an ſich ſelbſt zu wenden und über die Zwecke, von welchen ſie ſelbſt zu dergleichen beſtimmt zu werden pflegen, nachzuſinnen, und ſo beurtheilen ſie nothwendig nach ihrer Sinnesweiſe die Sinnesweiſe eines Andern. Ferner, da ſie in ſich und außer ſich allerlei Mittel finden, die ſehr viel zur Erreichung ihres Nutzens beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fiſche zu ernähren u. ſ. w., ſo kömmt es daher, daß ſie Alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten; und weil ſie wiſſen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht ſind, ſo war dieß die Urſache zu dem Glauben, irgend ein Anderer ſey es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Denn nachdem ſie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten ſie nicht glauben, daß dieſe ſich ſelbſt gemacht hätten,

(deren Aufzählung hier überflüssig ist), welche die Menschen auf die gemeinen Vorurtheile aufmerksam machen, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den ersten Punkt meines Versprechens hinlänglich erläutert. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe, und daß alle Endzwecke nur menschliche Erdichtungen sind, bedarf es nicht viel; denn ich glaube, dieses ergibt sich schon hinlänglich aus den Gründen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurtheils aufgezeigt habe, so wie auch aus Satz 16 und Folges. zu Satz 32 und außerdem aus allen denen, wodurch ich gezeigt habe, daß Alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Nur dieß will ich noch hinzusetzen, daß nämlich diese Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich um und umkehre. Denn das, was eigentlich Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum Späteren; und endlich das, was das Höchste und [illegible] ist, macht sie zum Unvollkommen-

[illegible]Uebergehung der beiden ersten,

[illegible]e sind,) aus den Sätzen 21,

[illegible]; daß diejenige Wirkung die

Unter ſo vielem Nützlichen in der Natur mußten ſie nicht wenig Schädliches finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. ſ. w.; dieſe, meinten ſie, kämen daher, weil die Götter über die von den Menſchen ihnen zugefügten Beleidigungen oder über Vergehen bei ihrer Verehrung erzürnt wären; obgleich die Erfahrung ſich täglich dagegen auflehnte und durch unzählige Beiſpiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches den Frommen wie den Gottloſen auf gleiche Weiſe begegne, ließen ſie doch nicht von dem eingeroſteten Vorurtheile ab. Denn es war ihnen leichter, dieß unter anderes Unbekannte, deſſen Nutzen ſie nicht kannten, zu rechnen, und ſo ihren gegenwärtigen und angebornen Zuſtand der Unwiſſenheit zu behaupten, als jenes ganze Gebäude umzuſtoßen und ein neues auszuſinnen; deßhalb nahmen ſie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menſchliche Faſſungskraft weit überſtiegen, was allein ſchon hätte verurſachen können, daß die Wahrheit dem Menſchengeſchlechte in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, die ſich nicht mit Zwecken, ſondern nur mit den Weſen und Eigenſchaften der Geſtalten beſchäftigt, den Menſchen eine andere Richtſchnur der Wahrheit gezeigt hätte. Außer der Mathematik können noch andere Urſachen bezeichnet werden

(deren Aufzählung hier überflüſſig iſt), welche die Menſchen auf die gemeinen Vorurtheile aufmerkſam machen, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den erſten Punkt meines Verſprechens hinlänglich erläutert. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur ſich keinen Zweck vorgeſetzt habe, und daß alle Endzwecke nur menſchliche Erdichtungen ſind, bedarf es nicht viel; denn ich glaube, dieſes ergibt ſich ſchon hinlänglich aus den Gründen und Urſachen, aus welchen ich den Urſprung dieſes Vorurtheils aufgezeigt habe, ſo wie auch aus Satz 16 und Folgeſ. zu Satz 32 und außerdem aus allen denen, wodurch ich gezeigt habe, daß Alles in der Natur nach einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit und höchſten Vollkommenheit vor ſich gehe. Nur dieß will ich noch hinzuſetzen, daß nämlich dieſe Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich um und umkehre. Denn das, was eigentlich Urſache iſt, betrachtet ſie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht ſie das, was von Natur früher iſt, zum ſpäteren; und endlich das, was das Höchſte und Vollkommenſte iſt, macht ſie zum Unvollkommenſten. Denn (mit Uebergehung der beiden erſten, weil ſie an ſich klar ſind,) aus den Sätzen 21, 22 und 23 erhellt, daß diejenige Wirkung die

vollkommenſte iſt, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und daß etwas um ſo unvollkommener iſt, je mehr vermittelnder Urſachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht ſind, deßhalb gemacht wären, damit Gott ſeinen Zweck erreichte, dann wären nothwendig die letzten, um deren willen die erſten gemacht ſind, die vortrefflichſten von allen. Ferner hebt dieſe Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, deſſen er entbehrt. Obgleich nun die Theologen und Metaphyſiker zwiſchen Zweck des Bedürfniſſes und Zweck der Aſſimilation unterſcheiden, ſo räumen ſie doch ein, daß Gott Alles ſeinethalb, nicht aber wegen der zu ſchaffenden Dinge gethan habe, weil ſie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, wegen deſſen Gott handeln ſollte; alſo müſſen ſie nothwendig zugeben, Gott habe das, um deſſen willen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt, und es begehrt, wie an ſich klar. Hierbei iſt nicht zu vergeſſen, daß die Anhänger dieſer Lehre, welche in der Zweckbeſtimmung der Dinge ihren Scharfſinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art der Beweisführung aufbrachten, um dieſe ihre Lehre zu ſtützen, indem

womit ſie die Beſchaffenheiten der Dinge erklärten, nämlich: gut, böſe, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit und Häßlichkeit, und weil ſie ſich für frei halten, ſind folgende Begriffe entſtanden, nämlich: Lob und Tadel, Sünde und Verdienſt; dieſe letzten will ich aber unten, wenn ich von der menſchlichen Natur gehandelt habe, die erſten aber will ich hier kurz erläutern. Alles das, nämlich was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben ſie gut, was aber dieſem entgegen iſt, böſe genannt. Und weil die, welche die Natur nicht verſtehen, nichts von den Dingen behaupten, ſondern ſich die Dinge nur vorſtellen, und Vorſtellung für Verſtand nehmen, ſo glauben ſie in ihrer Unkenntniß der Dinge und ihrer Natur feſt, es ſey eine Ordnung in den Dingen. Denn wenn ſie ſo geſtellt ſind, daß wir ſie, wenn ſie uns durch die Sinne dargeſtellt werden, leicht vorſtellen können, und folglich uns ihrer leicht erinnern, nennen wir ſie wohlgeordnet; wenn aber im Gegentheil, ſagen wir, ſie ſeyen ſchlecht geordnet oder verworren. weil uns das beſonders angenehm iſt, was vorſtellen können, ziehen deßhalb die Ordnung der Verwirrung vor, als in unſerer Vorſtellung, die Ordnung

auch, wenn ſie den Bau des menſchlichen Körpers betrachten, ſtaunen ſie und ſchließen, weil ſie die Urſachen eines ſo hohen Kunſtwerkes nicht kennen, daß er nicht durch mechaniſche, ſondern durch göttliche oder unnatürliche Kunſtarbeit und auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt ſey, daß kein Theil den andern verletze. Daher kömmt es, daß, wer die wahren Urſachen der Natur aufſucht, und wer die natürlichen Dinge als Unterrichteter zu verſtehen, nicht aber als Thor anzuſtaunen ſtrebt, oft für einen Ketzer und Gottloſen gehalten, und von denen verſchrieen wird, die das Volk gleichſam als die Dollmetſcher der Natur und der Götter anbetet; denn ſie wiſſen, daß, wenn man die Unwiſſenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, als das einzige Mittel, welches ſie haben, um zu erweiſen und ihr Anſehen zu behaupten, wegfällt. Doch ich laſſe dieß und gehe zu dem über, was ich drittens hier zeigen wollte.

Nachdem die Menſchen ſich einmal eingebildet hatten, daß Alles, was geſchieht, ihrethalben geſchehe, mußten ſie das bei jedem Ding für die Hauptſache halten, was ihnen das Nützlichſte war, und alles das als das Höchſte ſchätzen, wovon ſie am angenehmſten berührt wurden. Daher mußten ſie folgende Begriffe bilden,

was durch die Zunge, ſüß oder bitter, wohlſchmeckend oder übelſchmeckend u. ſ. w. Was aber durch das Taſten, hart oder weich, rauh oder glatt u. ſ. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heißt es, es mache Geräuſch, Schall, Harmonie; dieſes letztere hat die Menſchen ſo bethört, daß ſie glaubten, auch Gott ergötze ſich an der Harmonie. Es gibt auch Philoſophen, welche ſich einbildeten, daß die himmliſchen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles dieß zeigt deutlich, daß jeder nach Beſchaffenheit ſeines Gehörs über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Regungen ſeiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Deßhalb iſt es kein Wunder (um auch dieß nebenbei zu bemerken), daß, wie wir erfahren, unter den Menſchen ſo viel Streitigkeiten entſtanden ſind, und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menſchlichen Körper in Vielem übereinſtimmen, weichen ſie doch in dem Meiſten von einander ab, und deßhalb erſcheint dem Einen gut, was dem Andern böſe, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem [illegible]enehm iſt, und ſo im Uebrigen, [illegible] hier nicht einlaſſe, theils weil [illegible]ſt, eigentlich davon zu ſpre- [illegible] dieß genugſam erfahren

etwas in der Natur wäre. Sie ſagen, Gott habe Alles in Ordnung geſchaffen, und legen ſo, ohne ihr Wiſſen, Gott Vorſtellung bei, wenn ſie nicht vielleicht meinen, daß Gott, für die menſchliche Vorſtellung ſorgend, alle Dinge in ſolcher Weiſe geſtellt habe, wie ſie ſich dieſelben am leichteſten vorſtellen könnten. Und das wird ihnen vielleicht gar kein Bedenken machen, daß man Unzähliges findet, was unſere Vorſtellung weit überſteigt, und ſehr Vieles, was ſie wegen ihrer Schwäche verwirrt. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe ſind weiter nichts, als Vorſtellungsarten, wodurch die Vorſtellung auf verſchiedene Weiſe afficirt wird, und werden doch von Unkundigen als Hauptattribute der Dinge betrachtet, weil ſie, wie wir bereits geſagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalben gemacht, und ſie nennen die Natur eines Dinges gut oder böſe, geſund oder faul und verdorben, je nachdem ſie von ihm afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgeſtellten Gegenſtänden empfangen, dem Wohlbefinden zuſagt, werden die Gegenſtände, welche die Urſache ſind, ſchön genannt; die aber, welche die entgegengeſetzte Bewegung erregen, häßlich. Das, was durch die Naſe den Sinn erregt, nennen ſie wohlriechend oder ſtinkend;

was durch die Zunge, süß oder bitter, wohlschmeckend oder übelschmeckend u. s. w. Was aber durch das Tasten, hart oder weich, rauh oder glatt u. s. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heißt es, es mache Geräusch, Schall, Harmonie; dieses letztere hat die Menschen so bethört, daß sie glaubten, auch Gott ergötze sich an der Harmonie. Es gibt auch Philosophen, welche sich einbildeten, daß die himmlischen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles dieß zeigt deutlich, daß jeder nach Beschaffenheit seines Gehörs über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Regungen seiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Deßhalb ist es kein Wunder (um auch dieß nebenbei zu bemerken), daß, wie wir erfahren, unter den Menschen so viel Streitigkeiten entstanden sind, und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menschlichen Körper in Vielem übereinstimmen, weichen sie doch in dem Meisten von einander ab, und deßhalb erscheint dem Einen gut, was dem Andern böse, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem Andern unangenehm ist, und so im Uebrigen, worauf ich mich hier nicht einlasse, theils weil hier nicht der Ort ist, eigentlich davon zu sprechen, theils weil Jeder dieß genugsam erfahren

hat. Denn jeder kennt ja die Redensart: so viel Köpfe, so viel Sinnesarten; jeder hat genug an seinem Sinn, es gibt so viel Verschiedenheiten der Köpfe als der Geschmäcke. Diese Sätze zeigen hinlänglich, daß die Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Kopfes über die Dinge urtheilen und sich die Dinge lieber einbilden, als sie erkennen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, würden diese alle sie, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, doch wenigstens widerlegen.

Wir sehen also, daß alle Gründe, durch welche man gewöhnlich die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsarten sind, und nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Verfassung der Vorstellungsweise anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie außerhalb der Vorstellung daseyenden Dingen angehörten, so nenne ich sie nicht Vernunftdinge, sondern Dinge der Einbildungskraft; sonach können alle Gründe, welche gegen uns aus solchen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückgeschlagen werden. Denn Viele pflegen so zu schließen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie die Verderbung der Dinge bis zum Gestank, die

ekelerweckende Mißgestalt der Dinge, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. a. m.? Aber, wie ich eben sagte, sie werden leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind deßhalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen, daß sie blos durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend sind, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten, wie ich Satz 16 gezeigt habe. Dieß sind die Vorurtheile, welche ich hier anführen wollte; wenn noch einige dieses Schlages übrig sind, werden sie leicht von Jedem mit einigem Nachdenken gehoben werden können.

Ethik.

Zweiter Theil.

Von der Natur und dem Urſprunge des Geiſtes.

Ich gehe nunmehr zur Auseinanderſetzung deſſen über, was aus dem Weſen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Seyenden, nothwendig erfolgen mußte; zwar nicht Alles, denn S. 16, Theil 1 haben wir gezeigt, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm erfolgen müſſe; ſondern nur das, was uns zur Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes und ſeiner höchſten Glückſeligkeit, gleichſam an der Hand hinführen kann.

Definitionen.

1. Unter **Körper** verſtehe ich eine Daſeynsweiſe, die das Weſen Gottes, inſofern er als

ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrückt. Siehe Folgeſatz zu S. 25, Th. 1.

2. Zum Weſen eines Dinges, ſage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben iſt, das Ding nothwendig geſetzt, und wodurch, wenn man es aufhebt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder ſeyn, noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verſtehe ich den Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt bildet, weil er ein denkendes Ding iſt.

Erläuterung. Ich ſage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzuzeigen ſcheint, daß der Geiſt von dem Objekt leide. Aber Begriff ſcheint eine Handlung des Geiſtes auszudrücken.

4. Unter adäquater Idee verſtehe ich die Idee, welche, inſofern ſie an ſich, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird, alle Eigenſchaften oder innere Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung. Ich ſage innere, um das auszuſchließen, was äußerlich iſt, nämlich das Uebereinſtimmen der Idee mit ihrem Gegenſtande.

5. Dauer iſt eine unbeſtimmte Fortſetzung des Daſeyns.

Erläuterung. Ich ſage unbeſtimmt, weil ſie durch die eigene Natur des daſeyenden Dinges nicht beſtimmt werden kann, noch auch von der wirkenden Urſache, welche nämlich das Daſeyn eines Dinges nothwendig ſetzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verſtehe ich daſſelbe.

7. Unter einzelne Dinge verſtehe ich die Dinge, welche endlich ſind und ein beſtimmtes Daſeyn haben. Wenn mehre Individuen ſo in einer Handlung zuſammentreffen, daß ſie alle zugleich die Urſache einer Wirkung ſind, dieſe alle betrachte ich in ſo fern als ein einzelnes Ding.

Axiome.

1. Das Weſen des Menſchen ſchließt nicht ein nothwendiges Daſeyn in ſich, d. h., nach der Ordnung der Natur kann es eben ſo wohl ſeyn, daß dieſer und jener Menſch da iſt, als daß er nicht da iſt.

2. Der Menſch denkt.

3. Die Weiſen des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche ſonſt noch mit dem Ausdrucke Seelenbewegung bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demſelben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. ſ. w. Gegenſtandes

gibt. Es kann aber eine Idee geben, wenn auch keine andere Weiſe des Denkens gäbe.

4. Wir empfinden, daß ein Körper auf mannigfache Weiſe afficirt wird.

5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Dinge wahr, als nur Körper und Weiſen des Denkens.

Die Poſtulate ſiehe nach S. 13.

Erſter Satz. Das Denken iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Ding.

Beweis. Die einzelnen Gedanken, und dieß und jenes Denken, ſind Daſeynsweiſen, welche Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. Es kömmt alſo Gott ein Attribut zu (nach Def. Th. 1), deſſen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten iſt, und durch welches Attribut auch dieſe begriffen werden. Das Denken iſt eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Weſen ausdrückt (S. Def. 6, Th. 1), oder Gott iſt ein denkendes Ding. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Weſen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Weſen denken kann, deſto mehr Realität oder

Vollkommenheit müſſen wir ihm auch in unſerm Begriffe beilegen. Ein Weſen alſo, das Unendliches auf unendliche Weiſen denken kann, iſt nothwendig unendlich an Kraft des Denkens. Da wir alſo auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Weſen begreifen, ſo iſt (nach Def. 4 und 6, Th. 1) das Denken nothwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, wie wir behaupten.

Zweiter Satz. Die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding.

Beweis. Dieſer wird auf dieſelbe Art, wie bei dem vorhergehenden Satze geführt.

Dritter Satz. Es gibt in Gott nothwendig eine Idee, ſowohl ſeines Weſens, als Alles deſſen, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt.

Beweis. Denn Gott kann (nach S. 1 d. Th.) Unendliches auf unendliche Weiſen denken, oder (was daſſelbe iſt, nach S. 16, Th. 1) die Idee ſeines Weſens und Alles deſſen, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun iſt Alles, was in Gottes Macht iſt, nothwendig (nach S. 35, Th. 1); alſo gibt es nothwendig eine ſolche Idee, und (nach S. 15, Th. 1) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung. Der große Haufe verſteht unter Gottes Macht ſeinen freien Willen und

ſein Recht auf Alles, was iſt, und was deßhalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn, ſagt man, Gott hat die Macht, Alles zu zerſtören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige; allein dieſes haben wir Folgeſ. 1 u. 2 zu S. 32, Th. 1 widerlegt, und Satz 16, Th. 1 gezeigt, daß Gott nach derſelben Nothwendigkeit handelt, mit der er ſich ſelbſt erkennt, d. h. ſowie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (wie Alle einſtimmig annehmen) folgt, daß Gott ſich ſelbſt erkennt, mit derſelben Nothwendigkeit folgt auch, daß Gott Unendliches auf unendliche Weiſen thue. Ferner haben wir S. 34, Th. 1 gezeigt, daß die Macht Gottes nichts als Gottes thätiges Weſen iſt, und daher iſt es uns ebenſo unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle, als daß Gott nicht ſey. Wenn ich dieß hier weiter verfolgen dürfte, könnte ich ferner zeigen, daß jene Macht, welche der große Haufe Gott andichtet, nicht blos eine menſchliche iſt (welches zeigt, daß Gott als Menſch, oder einem Menſchen ähnlich, vom großen Haufen begriffen wird), ſondern daß ſie ſogar ein Unvermögen in ſich ſchließt. Doch ich will über eine und dieſelbe Sache nicht reden, ich will nur den Leſer

x Alles, was im erſten

Theile von Satz 16, bis zu Ende, über dieſe Sache geſagt iſt, mehrmal durchdenke. Denn Niemand wird das, was ich meine, recht faſſen können, wenn er ſich nicht ſehr hütet, die Macht Gottes mit der menſchlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

Vierter Satz. Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſen erfolgt, kann nur eine einzige ſeyn.

Beweis. Der unendliche Verſtand faßt nichts als Gottes Attribute und ſeine Erregungen (nach S. 30, Th. 1). Nun iſt Gott einzig (nach Folgeſ. 1 zu S. 14, Th. 1). Alſo kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſe erfolgt, nur eine einzige ſeyn. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Das formale Seyn der Ideen erkennt Gott nur als ſeine Urſache an, inſofern er als denkendes Ding betrachtet wird, und nicht inſofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird; d. h. die Ideen ſowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge, erkennen nicht die Gegenſtände ſelbſt, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Urſache an, ſondern Gott ſelbſt inſofern er ein denkendes Ding iſt.

Beweis. Dieſer erhellt zwar auch aus Satz 3,

Th. 2; denn dort ſchloſſen wir, daß Gott
Idee ſeines Weſens und Alles deſſen, was n
wendig daraus erfolgt, allein dadurch bilden kö
daß Gott ein denkendes Ding iſt, und nicht
durch, daß er das Objekt ſeiner Idee iſt. D
halb erkennt das formale Seyn der Ideen G
als Urſache an, inſofern er ein denkendes D
iſt. Dieſer Satz kann jedoch anders auf folge
Weiſe bewieſen werden: Das formale Seyn
Ideen iſt eine Denkweiſe (wie an ſich kl
d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1) eine A
ſeynsweiſe, welche Gottes Natur, inſofern
denkendes Ding iſt, auf gewiſſe Weiſe ausdrü
es ſchließt alſo (nach S. 10, Th. 1) den B
griff keines andern göttlichen Attributes in ſ
und daher (nach Ar. 4, Th. 1) iſt es die A
kung keines andern göttlichen Attributs als
Denkens, und alſo erkennt das formale S
der Ideen Gott nur, inſofern er als denken
Ding betrachtet wird ꝛc. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Daſeynsweiſen jed
Attributs haben Gott nur inſofern zur Urſa
wiefern er unter jenem Attribute, deſſen Daſey
weiſen ſie ſind, betrachtet wird, und nicht, wiefe
er unter irgend einem andern betrachtet wird.

Beweis. Denn jedes Attribut wird aus ſi
ohne ein anderes begriffen (nach S. 10, Th. 1

Deßhalb ſchließen die Daſeynsweiſen jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern, in ſich. Folglich (nach Ax. 4, Th. 1) haben ſie Gott nur inſofern zur Urſache, wiefern er unter jenem Attribute, deſſen Daſeynsweiſen ſie ſind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche keine Daſeynsweiſen des Denkens ſind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur erfolgt, weil ſie die Dinge früher erkannt hat, ſondern auf dieſelbe Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit erfolgen die vorgeſtellten Dinge aus ihren Attributen und werden daraus geſchloſſen, wie wir gezeigt haben, daß die Ideen aus dem Attribute des Denkens erfolgen.

Siebenter Satz. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis. Dieſer erfolgt aus Axiom 4, Th. 1. Denn die Idee eines jeden Verurſachten hängt von der Erkenntniß der Urſache ab, deren Wirkung ſie iſt.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes ſeinem wirklichen Handlungsvermögen gleich iſt, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal erfolgt, das

erfolgt aus der Idee Gottes in derſelben Ordnung und in derſelben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung. Ehe wir weiter gehen, müſſen wir uns hier das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verſtande, als das Weſen der Subſtanz ausmachend, wahrgenommen werden kann, Alles dieß gehört nur zu einer Subſtanz, und folglich iſt die denkende Subſtanz und die ausgedehnte Subſtanz, eine und dieſelbe Subſtanz, welche bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute gefaßt wird. So iſt auch die Daſeynsweiſe der Ausdehnung und die Idee dieſer Daſeynsweiſe ein und daſſelbe Ding, aber auf zwei Weiſen ausgedrückt. Dieß ſcheinen einige Hebräer dunkel erkannt zu haben, da ſie nämlich annehmen, Gott, Gottes Verſtand und die von ihm verſtandenen Dinge ſeyen eins und daſſelbe. Z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis und die Idee des vorhandenen Kreiſes, welche auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Ding, welches durch verſchiedene Attribute ausgedrückt wird. Wir mögen demnach die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung, oder unter dem Attribute des Denkens, oder unter einem andern begreifen, wir werden ein und dieſelbe Ordnung, oder ein und dieſelbe Verknüpfung von Urſachen, d. h.

dieſelben Dinge aufeinanderfolgend finden. Aus keinem andern Grunde habe ich geſagt, daß Gott die Urſache der Idee, z. B. des Kreiſes iſt, inſofern er nur denkendes Ding, und des Kreiſes, inſofern er nur ausgedehntes Ding iſt, als weil das formale Seyn der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Weiſe des Denkens als die nächſte Urſache, und dieſe wieder durch eine andere Weiſe und ſo ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, ſo daß, ſolange die Dinge als Daſeynsweiſen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Urſachen, blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären müſſen, und inſofern ſie als Daſeynsweiſen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß, und ſo verſtehe ich es auch bei den andern Attributen. Darum iſt Gott, inſofern er aus unendlichen Attributen beſteht, wahrhaft die Urſache der Dinge, wie ſie an ſich ſind; deutlicher kann ich dieß für jetzt nicht erläutern.

Achter Satz. Die Ideen der nicht daſeyenden einzelnen Dinge oder Daſeynsweiſen müſſen ſo in der unendlichen Idee Gottes enthalten ſeyn, *wie die formalen* Weſen der einzelnen Din

oder der Daseynsweisen in Gottes Attributen enthalten sind.

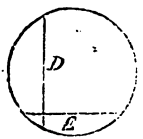
Beweis. Dieser Satz erhellt aus dem Vorigen, läßt sich aber aus der vorigen Anmerkung klarer ersehen.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß, solange die einzelnen Dinge nicht anders da sind, als insofern sie in Gottes Attributen enthalten sind, auch ihr objektives Seyn oder ihre Ideen nicht anders da sind, als insofern Gottes unendliche Idee da ist, und wenn man den einzelnen Dingen ein, nicht nur in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern ein wirklich dauerndes Daseyn zuschreibt, so schließen ihre Ideen auch das Daseyn in sich, durch welches sie in der Zeit dauernd genannt werden.

Anmerkung. Wenn Jemand zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel wünscht, so werde ich freilich keines geben können, welches die Sache, wovon ich hier spreche, da sie einzig ist, adäquat erläuterte. Dennoch will ich versuchen, die Sache so viel als möglich deutlich zu machen. Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden, in ihm sich durchschneidenden Linien einander gleich sind,* deßhalb sind in dem Kreise unendliche, einander

* Siehe Euclid's Elemente, Buch 3, §. 35.

gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann keines von ihnen daseyend genannt werden, als insofern der Kreis da ist, auch die Idee keines dieser Rechtecke kann daseyend genannt werden, als insofern sie in der Idee des Kreises enthalten ist. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen nur zwei da sind, nämlich **E** und **D**.



Jetzt sind auch nicht blos ihre Ideen da, insofern sie nur in der Idee des Kreises begriffen sind, sondern auch insofern sie das Daseyn jener Rechtecke in sich schließen, wodurch dann geschieht, daß sie von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterschieden werden.

Neunter Satz. Die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges betrachtet wird, dessen Ursache Gott auch ist, insofern er von einer dritten Idee afficirt ist, und so ins Unendliche fort.

Beweis. Die Idee des in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges ist eine von den übrigen verschiedene und einzelne Daseynsweise des *Denkens* (nach Folgesatz und Anmerkung zu

S. 8 d. Th.), und also (nach S. 6 d. Th.) hat sie Gott zur Ursache, insofern er nur ein denkendes Ding ist. Aber nicht (nach S. 28, Th. 1) insofern er ein absolut denkendes Ding ist, sondern insofern er als von einer andern Weise des Denkens afficirt angesehen wird; und auch diese, insofern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen. Folglich ist die Ursache der Idee eines einzelnen Dinges eine andere Idee, oder Gott, insofern er als von einer andern Idee afficirt angesehen wird, und auch die Ursache dieser ist er, inwiefern er von einer andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. W. z. b. w.

Folgesatz. Von Allem, was in dem einzelnen Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Erkenntniß, insofern er blos die Idee dieses Objekts hat.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte jeder Idee geschieht, davon gibt es in Gott eine Idee (nach S. 3 d. Th.) nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als durch eine andere Idee eines einzelnen Dinges afficirt angesehen wird (nach obigem Satze). Aber (nach d. Th.) ist die Ordnung und Verknüpfung

der Ideen dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird alſo eine Erkenntniß deſſen, was in irgend einem andern Objekte geſchieht, in Gott ſeyn, inſofern er blos eine Idee dieſes Objektes hat. W. z. b. w.

Zehnter Satz. Das Seyn der Subſtanz gehört nicht zum Weſen des Menſchen, oder die Subſtanz macht nicht die Form des Menſchen aus.

Beweis. Denn das Seyn der Subſtanz ſchließt nothwendiges Daſeyn in ſich (nach S. 7, Th. 1). Wenn alſo das Seyn der Subſtanz zum Weſen des Menſchen gehört, ſo würde, wenn die Subſtanz vorhanden wäre, nothwendig auch der Menſch vorhanden ſeyn (nach Def. 2 d. Th.). Folglich würde der Menſch nothwendig da ſeyn, was (nach Axiom 1 d. Th.) widerſinnig iſt. Alſo ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erweist ſich auch aus Satz 5, Theil 1, daß es nämlich nicht zwei Subſtanzen von derſelben Natur gibt. Da aber mehre Menſchen da ſeyn können, iſt demnach das, was die Form des Menſchen ausmacht, nicht das Seyn der Subſtanz. Dieſer Satz erhellt ferner aus den übrigen Eigenſchaften der Subſtanz, weil nämlich die Subſtanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. ſ. w. iſt, wie Jeder leicht einſehen kann.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes besteht. Denn das Seyn der Substanz gehört (nach obigem Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach S. 15, Th. 1) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden kann, oder (nach Folges. zu S. 25, Th. 1) eine Erregung oder Daseynsweise, welche Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung. Allgemein muß zugestanden werden, daß ohne Gott nichts seyn, noch begriffen werden kann. Denn Alle gestehen, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge, sowohl ihres Wesens, als ihres Daseyns ist, d. h. Gott ist nicht nur die Ursache der Dinge, rücksichtlich des Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch rücksichtlich des Seyns. Indessen sagen doch die Meisten, das gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann; demnach meinen sie gehört die Natur Gottes entweder zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten ohne Gott entweder seyn, oder begriffen werden, oder, was das Entschiedenere ist, sie sind sich selbst nicht recht klar. Der Grund davon liegt, glaube ich, darin, weil sie sich nicht

an die Ordnung im Philoſophiren gehalten. Denn die göttliche Natur, welche ſie vor Allem in Betracht ziehen mußten, weil ſie ſowohl der Erkenntniß als der Natur nach die erſte in der Reihe der Erkenntniß iſt, haben ſie für die letzte, und die Dinge, welche Objekte der Wahrnehmungen genannt werden, für die erſten von Allen gehalten. Daher kam es, daß, während ſie die natürlichen Dinge betrachteten, ſie an nichts weniger, als an die göttliche Natur dachten, und daß ſie nachher, als ſie ſich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Phantaſiegebilde, worauf ſie die Erkenntniß der natürlichen Dinge gebaut hatten, die ihnen alſo zur Erkenntniß der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Es iſt demnach kein Wunder, wenn ſie ſich mitunter widerſprechen. Doch, laſſen wir das. Es war hier blos meine Abſicht, einen Grund anzugeben, warum ich nicht geſagt habe, das gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſeyn noch begriffen werden kann, weil nämlich die einzelnen Dinge ohne Gott weder ſeyn, noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrem Weſen gehört, ſondern dasjenige, ſagte ich, macht nothwendig das Weſen *eines Dinges* aus, wodurch, wenn es gegeben

ist, das Ding gesetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben, das Ding aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn noch begriffen werden kann.

Elfter Satz. Das erste, was das wirkliche Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden Dinges.

Beweis. Das Wesen des Menschen besteht (nach Folges. des vor. S.) aus gewissen Daseynsweisen der göttlichen Attribute, nämlich (nach Ax. 2 d. Th.) aus Denkweisen, deren Idee (nach Ax. 3 d. Th.) von Natur früher ist, und gibt es diese, so müssen die übrigen Arten (als welche nämlich die Idee von Natur früher ist) in demselben Individuum seyn (nach Ax. 4 d. Th.). Folglich ist die Idee das erste, was das Seyn des menschlichen Geistes ausmacht. Aber nicht die Idee eines nicht daseyenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folges. zu S. 8 d. Th.) nicht die Idee selbst daseyend genannt werden. Es wird also die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden Dinges seyn. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn das unendliche Ding muß (nach S. 21 und 23, Th. 1) immer nothwendig seyn. Nun ist dieß nach Ax. 1 d. Th. wider-

Also ist das erste, was das wirkliche

Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt; wenn wir demnach ſagen: der menſchliche Geiſt faßt dieß oder jenes auf, ſagen wir nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt iſt, oder inſofern er das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſte auch die Idee eines andern Dinges hat, dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt ein Ding theilweiſe oder unadäquat auffaſſe.

Anmerkung. Hier werden ohne Zweifel die Leſer Anſtoß finden, und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken erregt, deßfalls bitte ich ſie, langſamen Schrittes mit mir weiter zu gehen, und nicht eher hierüber ein Urtheil zu fällen, als bis ſie Alles durchgeleſen haben.

Zwölfter Satz. Alles, was in dem Objekte der Idee geſchieht, welche den menſchlichen Geiſt

ausmacht, muß von dem menſchlichen Geiſte au gefaßt werden, oder, es gibt im Geiſte noth wendig eine Idee dieſes Dinges. Das heiß wenn das Objekt der Idee, welche den menſch lichen Geiſt ausmacht, ein Körper iſt, kann i dieſem Körper nichts geſchehen, was von de Geiſte nicht aufgefaßt würde.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekt einer Idee geſchieht, davon gibt es nothwendi eine Erkenntniß in Gott (nach Folgeſ. zu S. d. Th.), inſofern er als von der Idee dieſe Objekts afficirt betrachtet wird, das heißt (na S. 11 d. Th.) inſofern er den Theil eines Dinge ausmacht. Alles, was daher in dem Objekte de Idee geſchieht, welche den menſchlichen Geiſt aus macht, davon gibt es nothwendig in Gott ein Erkenntniß, inſofern er die Natur des menſch lichen Geiſtes ausmacht, das heißt (nach Folge zu S. 11 d. Th.) die Erkenntniß dieſes Dinge wird nothwendig im Geiſte ſeyn, oder der Gei faßt es auf. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch, un wird noch deutlicher erkannt aus Anmerk. z S. 7 d. Th., welche man nachſehe.

Dreizehnter Satz. Das Objekt der Idee welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt de Körper oder eine gewiſſe, in der Wirklichke

vorhandene Daſeynsweiſe der Ausdehnung, und nichts Anderes.

Beweis. Denn wenn der Körper nicht das Objekt des menſchlichen Geiſtes wäre, ſo würden die Ideen der Erregungen des Körpers nicht in Gott ſeyn (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.) inſofern er unſern Geiſt, ſondern inſofern er den Geiſt eines andern Dinges ausmacht, das heißt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) die Ideen der Erregungen des Körpers wären nicht in unſerem Geiſte, aber (nach Axiom 4 d. Th.) haben wir die Ideen der Erregungen des Körpers, ſonach iſt das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, der Körper, und zwar (nach S. 11 d. Th.) der in der Wirklichkeit daſeyende. Ferner gäbe es außer dem Körper auch noch ein anderes Objekt des Geiſtes, ſo müßte, da (nach S. 36, Th. 1) nichts da iſt, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, es nothwendig (nach S. 11 d. Th.) die Idee einer Wirkung deſſelben in unſerem Geiſte geben; nun gibt es aber (nach Axiom 5 d. Th.) keine ſolche Idee, folglich iſt das Objekt unſeres Geiſtes der daſeyende Körper und nichts Anderes. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Menſch aus Geiſt und Körper beſteht, und daß der menſchliche Körper, ſowie wir ihn wahrnehmen, da iſt.

Anmerkung. Wir erſehen hieraus n
nur, daß der menſchliche Geiſt mit dem Kö
vereinigt, ſondern auch was unter Vereinig
des Körpers und Geiſtes zu verſtehen ſey. N
adäquat oder genau wird dieſes Niemand
ſehen können, wenn er nicht vorher die Na
unſeres Körpers adäquat erkennt. Denn d
was wir bis jetzt gezeigt haben, iſt ſehr allgem
und paßt ebenſowohl auf die Menſchen, als
die übrigen Individuen, welche Alle, wenn a
in verſchiedenen Abſtufungen, doch beſeelt ſi
Denn von einem jeden Dinge, deſſen Urſache
iſt, iſt nothwendig ebenſo eine Idee in G
wie die Idee des menſchlichen Körpers in i
iſt. Folglich muß Alles, was wir von der I
des menſchlichen Körpers geſagt haben, no
wendig von der Idee eines jeden Dinges gelt
Doch können wir auch nicht leugnen, daß
Ideen unter einander, wie die Objekte ſel
verſchieden ſind, und daß die eine vorzüglic
iſt und mehr Realtät enthält als die andere,
nachdem das Objekt der einen vorzüglicher iſt u
mehr Realität enthält, als das der andern. N
daher zu beſtimmen, wodurch der menſchliche G
ſich von den übrigen unterſcheide, und wodu
er höher ſteht als die übrigen, müſſen wir
Natur dieſes Objekts, d. h. des menſchlich

Körpers erkennen. Dieſe kann ich aber hier nicht auseinanderſetzen, noch iſt dieß zu dem, was ich beweiſen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen ſagen, je befähigter ein Körper vor den übrigen iſt, mehres zugleich zu thun oder zu leiden, deſto befähigter iſt der Geiſt deſſelben, mehres zugleich aufzufaſſen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm ſelber abhängen, und je mehr andere Körper mit ihm im Handeln mitwirken, um ſo befähigter iſt auch ſein Geiſt zur beſtimmten Erkenntniß. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geiſtes vor den übrigen erkennen, ſodann auch die Urſache ſehen, warum wir nur eine ſehr undeutliche Kenntniß unſers Körpers haben und manches Andere, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Deßhalb ſcheint es der Mühe werth, eben dieß ausführlicher zu erörtern und zu beweiſen, und hierzu muß Einiges von der Natur der Körper vorangeſchickt werden.

1. Axiom. Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer bald ſchneller.

Erſter Lehnſatz. Die Körper ſind rückſichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit

und Langſamkeit, und nicht rückſichtlich der Subſtanz von einander unterſchieden.

Beweis. Den erſten Theil dieſes Satzes nehme ich als an ſich bekannt an; daß ſich aber die Körper rückſichtlich der Subſtanz nicht unterſcheiden, erhellt ſowohl aus Satz 5 als aus Satz 8, Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu S. 15, Th. 1 geſagt iſt.

Zweiter Lehnſatz. Alle Körper ſtimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin ſtimmen alle Körper überein, daß ſie den Begriff eines und deſſelben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.) Ferner darin, daß ſie bald langſamer, bald ſchneller, und überhaupt bald ſich bewegen, bald ruhen können.

Dritter Lehnſatz. Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper beſtimmt werden, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt war, und dieſer wieder von einem niedern und ſo ins Unendliche.

Beweis. Die Körper ſind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnſatz 1) ſich rückſichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterſcheiden, folglich mußte jeder (nach S. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe

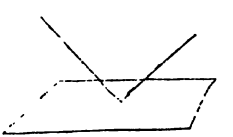
nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden, nämlich (nach S. 6 d. Th.) von einem andern Körper, (welcher nach Axiom. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; aber eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn gesetzt, ein Körper, z. B. A ruhe, und abgesehen von anderen bewegten Körpern, werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruhe. Wenn es nachher käme, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dieß gewiß nicht daraus entspringen, daß er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Gesetzt aber A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als daß er sich bewege. Wenn es nachher käme, daß A ruht, so konnte auch dieses gewiß nicht aus der

Bewegung entſpringen, welche es hatte; denn aus der Bewegung konnte nichts Anderes erfolgen, als daß A ſich bewegte. Es kam alſo von einem Dinge, das nicht in A war, nämlich von einer äußern Urſache, von welcher es zum Ruhen beſtimmt worden iſt.

1. Axiom. Alle Weiſen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, erfolgen zugleich aus der Natur des afficirten Körpers und aus der Natur des afficirenden Körpers, ſo daß ein und derſelbe Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt wird, je nach der Verſchiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und im Gegentheile, ſo daß verſchiedene Körper von einem und demſelben Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt werden.

2. Axiom. Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, ſtößt, prallt er, um ſeine Bewegung fortzuſetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welchen er geſtoßen iſt, bildet, wird gleich ſeyn dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derſelben Fläche bildet.



Dieß über die einfachſten Körper, die ſich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden; ſteigen wir nun zu den zuſammengeſetzten auf.

Definition. Wenn einige Körper von gleicher oder verſchiedener Größe von den übrigen ſo ineinander eingeſchränkt werden, daß ſie aufeinander liegen, oder ſo, daß, wenn ſie ſich mit demſelben oder mit verſchiedenen Graden der Schnelligkeit begegnen, ſie einander ihre Bewegungen in einer beſtimmten Weiſe mittheilen: ſo ſagen wir, daß dieſe Körper miteinander verbunden ſind, und alle zuſammen einen Körper oder ein Individuum bilden, welches ſich von den übrigen durch dieſe Verbindung der Körper unterſcheidet.

3. Axiom. Je nachdem die Theile eines Individuums oder eines zuſammengeſetzten Körpers, mit größeren oder kleineren Oberflächen, aufeinanderliegen, um ſo ſchwerer oder leichter können ſie ihre Lage zu verändern gezwungen werden, und folglich kann um ſo ſchwerer oder leichter bewirkt werden, daß das Individuum ſelbſt eine andere Geſtalt annehme. Sonach nenne ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen aufeinanderliegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen *Flächen aufeinanderliegen*, weich; und endlich

die, deren Theile ſich untereinander bewegen, flüſſig.

Vierter Lehnſatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehren Körpern zuſammengeſetzt iſt, einige Körper getrennt werden und zugleich eben ſo viel andere von derſelben Natur an deren Stelle eintreten, ſo wird das Individuum ſeine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnſatz 1) unterſcheiden ſich die Körper nicht rückſichtlich der Subſtanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, beſteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Dieſe wird aber (nach der Vorausſetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geſchieht; alſo wird das Individuum ſowohl rückſichtlich der Subſtanz als der Daſeynsweiſe ſeine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

Fünfter Lehnſatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß ſie Alle dieſelbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, ſo wird das Individuum gleichfalls ſeine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Dieſer iſt ebenſo, wie der des vorigen Lehnſatzes.

Sechster Lehnſatz. Wenn gewiſſe Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche ſie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch ſo, daß ſie ihre Bewegungen fortſetzen, und auf dieſelbe Weiſe, wie vorher, einander mittheilen können, ſo wird das Individuum gleichfalls, ohne irgend eine Veränderung der Form, ſeine Natur beibehalten.

Beweis. Dieſer iſt an ſich klar; denn Alles wird als beibehalten vorausgeſetzt, was wir bei der Definition des Individuums als ſeine Form bildend, genannt haben.

Siebenter Lehnſatz. Außerdem behält das zuſammengeſetzte Individuum ſeine Natur, mag es ſich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieſer oder jener Seite ſich bewegen, wenn nur jeder Theil ſeine Bewegung behält, und dieſe den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieſer erhellt aus der Definition des Individuums (ſiehe dieſe vor Lehnſ. 4).

Anmerkung. Hieraus ſehen wir alſo, wie ein zuſammengeſetztes Individuum auf viele Weiſen afficirt werden, und nichts deſto minder ſeine *Natur bewahren* kann. Und bis jetzt haben wir

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche ſich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden, d. h. das, was aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt iſt, ſo werden wir finden, daß es auf mehre andere Weiſen afficirt werden, und dennoch ſeine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derſelben aus mehren Körpern beſteht, ſo wird alſo (nach dem vorig. Lehnſ.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung ſeiner Natur ſich bald langſamer bald ſchneller bewegen, und folglich ſeine Bewegungen geſchwinder oder langſamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus dieſen zweiten zuſammengeſetzt iſt, werden wir finden, daß ſie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weiſen afficirt werden kann. Und wenn wir ſo bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur ein Individuum iſt, deſſen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weiſe verſchieden ſind. Dieß hätte ich, wenn es meine Abſicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweiſen mir vorgeſetzt, leicht ableiten kann.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielen Individuen von verſchiedener Natur, von deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper ausmachen, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt.

4. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußern Körper beſtimmt wird, auf einen weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewiſſe Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weiſen bewegen, und auf vielfache Weiſen disponiren.

Anmerkung. Wir erſehen hiera
nur, daß der menſchliche Geiſt mit dem
vereinigt, ſondern auch was unter Ver
des Körpers und Geiſtes zu verſtehen ſe
adäquat oder genau wird dieſes Niem
ſehen können, wenn er nicht vorher di
unſeres Körpers adäquat erkennt. De
was wir bis jetzt gezeigt haben, iſt ſehr al
und paßt ebenſowohl auf die Menſchen,
die übrigen Individuen, welche Alle, we
in verſchiedenen Abſtufungen, doch beſe
Denn von einem jeden Dinge, deſſen Ur
iſt, iſt nothwendig ebenſo eine Idee i
wie die Idee des menſchlichen Körpers
iſt. Folglich muß Alles, was wir von t
des menſchlichen Körpers geſagt haben
wendig von der Idee eines jeden Dinges
Doch können wir auch nicht leugnen,
Ideen unter einander, wie die Objekt
verſchieden ſind, und daß die eine vorz
iſt und mehr Realtät enthält als die an
nachdem das Objekt der einen vorzüglicher
mehr Realität enthält, als das der ande
daher zu beſtimmen, wodurch der menſchlic
ſich von den übrigen unterſcheide, und
er höher ſteht als die übrigen, müſſen
Natur dieſes Objekts, d. h. des men

Körpers erkennen. Dieſe kann ich aber hier nicht auseinanderſetzen, noch iſt dieß zu dem, was ich beweiſen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen ſagen, je befähigter ein Körper vor den übrigen iſt, mehres zugleich zu thun oder zu leiden, deſto befähigter iſt der Geiſt deſſelben, mehres zugleich aufzufaſſen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm ſelber abhängen, und je mehr andere Körper mit ihm im Handeln mitwirken, um ſo befähigter iſt auch ſein Geiſt zur beſtimmten Erkenntniß. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geiſtes vor den übrigen erkennen, ſodann auch die Urſache ſehen, warum wir nur eine ſehr undeutliche Kenntniß unſers Körpers haben und manches Andere, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Deßhalb ſcheint es der Mühe werth, eben dieß ausführlicher zu erörtern und zu beweiſen, und hierzu muß Einiges von der Natur der Körper vorangeſchickt werden.

1. Axiom. Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer bald ſchneller.

Erſter Lehnſatz. Die Körper ſind rückſichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit

und Langsamkeit, und nicht rücksichtlich der Substanz von einander unterschieden.

Beweis. Den ersten Theil dieses Satzes nehme ich als an sich bekannt an; daß sich aber die Körper rücksichtlich der Substanz nicht unterscheiden, erhellt sowohl aus Satz 5 als aus Satz 8, Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu S. 15, Th. 1 gesagt ist.

Zweiter Lehnsatz. Alle Körper stimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin stimmen alle Körper überein, daß sie den Begriff eines und desselben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.) Ferner darin, daß sie bald langsamer, bald schneller, und überhaupt bald sich bewegen, bald ruhen können.

Dritter Lehnsatz. Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper bestimmt werden, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern bestimmt war, und dieser wieder von einem niedern und so ins Unendliche.

Beweis. Die Körper sind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnsatz 1) sich rücksichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterscheiden, folglich mußte jeder (*nach* S. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe

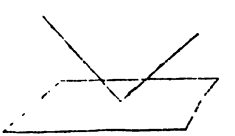
nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden, nämlich (nach S. 6 d. Th.) von einem andern Körper, (welcher nach Axiom. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; aber eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn gesetzt, ein Körper, z. B. A ruhe, und abgesehen von anderen bewegten Körpern, werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruhe. Wenn es nachher käme, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dieß gewiß nicht daraus entspringen, daß er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Gesetzt aber A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als daß er sich bewege. Wenn es nachher käme, daß A ruht, so *konnte* auch dieses gewiß nicht aus der

Bewegung entſpringen, welche es hatte; denn aus der Bewegung konnte nichts Anderes erfolgen, als daß A ſich bewegte. Es kam alſo von einem Dinge, das nicht in A war, nämlich von einer äußern Urſache, von welcher es zum Ruhen beſtimmt worden iſt.

1. Axiom. Alle Weiſen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, erfolgen zugleich aus der Natur des afficirten Körpers und aus der Natur des afficirenden Körpers, ſo daß ein und derſelbe Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt wird, je nach der Verſchiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und im Gegentheile, ſo daß verſchiedene Körper von einem und demſelben Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt werden.

2. Axiom. Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, ſtößt, prallt er, um ſeine Bewegung fortzuſetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welchen er geſtoßen iſt, bildet, wird gleich ſeyn dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derſelben Fläche bildet.



Dieß über die einfachsten Körper, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden; steigen wir nun zu den zusammengesetzten auf.

Definition. Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Größe von den übrigen so ineinander eingeschränkt werden, daß sie aufeinander liegen, oder so, daß, wenn sie sich mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit begegnen, sie einander ihre Bewegungen in einer bestimmten Weise mittheilen: so sagen wir, daß diese Körper miteinander verbunden sind, und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Verbindung der Körper unterscheidet.

3. Axiom. Je nachdem die Theile eines Individuums oder eines zusammengesetzten Körpers, mit größeren oder kleineren Oberflächen, aufeinanderliegen, um so schwerer oder leichter können sie ihre Lage zu verändern gezwungen werden, und folglich kann um so schwerer oder leichter bewirkt werden, daß das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Sonach nenne ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen aufeinanderliegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen Flächen aufeinanderliegen, weich; und endlich

die, deren Theile ſich untereinander bewegen, flüſſig.

Vierter Lehnſatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehren Körpern zuſammengeſetzt iſt, einige Körper getrennt werden und zugleich eben ſo viel andere von derſelben Natur an deren Stelle eintreten, ſo wird das Individuum ſeine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnſatz 1) unterſcheiden ſich die Körper nicht rückſichtlich der Subſtanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, beſteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Dieſe wird aber (nach der Vorausſetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geſchieht; alſo wird das Individuum ſowohl rückſichtlich der Subſtanz als der Daſeynsweiſe ſeine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

Fünfter Lehnſatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß ſie Alle dieſelbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, ſo wird das Individuum gleichfalls ſeine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung ſeiner Form.

Beweis. Dieſer iſt ebenſo, wie der des vorigen Lehnſatzes.

Sechster Lehnſatz. Wenn gewiſſe Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche ſie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch ſo, daß ſie ihre Bewegungen fortſetzen, und auf dieſelbe Weiſe, wie vorher, einander mittheilen können, ſo wird das Individuum gleichfalls, ohne irgend eine Veränderung der Form, ſeine Natur beibehalten.

Beweis. Dieſer iſt an ſich klar; denn Alles wird als beibehalten vorausgeſetzt, was wir bei der Definition des Individuums als ſeine Form bildend, genannt haben.

Siebenter Lehnſatz. Außerdem behält das zuſammengeſetzte Individuum ſeine Natur, mag es ſich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieſer oder jener Seite ſich bewegen, wenn nur jeder Theil ſeine Bewegung behält, und dieſe den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieſer erhellt aus der Definition des Individuums (ſiehe dieſe vor Lehnſ. 4).

Anmerkung. Hieraus ſehen wir alſo, wie ein zuſammengeſetztes Individuum auf viele Weiſen afficirt werden, und nichts deſto minder ſeine *Natur bewahren* kann. Und bis jetzt haben wir

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche ſich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden, d. h. das, was aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt iſt, ſo werden wir finden, daß es auf mehre andere Weiſen afficirt werden, und dennoch ſeine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derſelben aus mehren Körpern beſteht, ſo wird alſo (nach dem vorig. Lehnſ.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung ſeiner Natur ſich bald langſamer bald ſchneller bewegen, und folglich ſeine Bewegungen geſchwinder oder langſamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus dieſen zweiten zuſammengeſetzt iſt, werden wir finden, daß ſie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weiſen afficirt werden kann. Und wenn wir ſo bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur ein Individuum iſt, deſſen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weiſe verſchieden ſind. Dieß hätte ich, wenn es meine Abſicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweiſen mir vorgeſetzt, leicht ableiten kann.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielen Individuen von verſchiedener Natur, von deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper ausmachen, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt.

4. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußern Körper beſtimmt wird, auf einen weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewiſſe Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weiſen bewegen, und auf *vielfache Weiſen* disponiren.

Vierzehnter Satz. Der menſchliche Geiſt iſt befähigt, Vielfaches aufzufaſſen, und deſto befähigter, auf je mehre Weiſen ſein Körper disponirt werden kann.

Beweis. Denn der menſchliche Körper wird (nach Poſt. 3 u. 6) auf vielfache Weiſen von den äußeren Körpern afficirt und disponirt, die äußeren Körper auf vielfache Arten zu afficiren. Aber der menſchliche Geiſt muß Alles, was in dem menſchlichen Körper geſchieht (nach S. 12 d. Th.) auffaſſen. Alſo iſt der menſchliche Geiſt befähigt, Vielfaches aufzufaſſen und je befähigter u. ſ. w. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Idee, welche das formale Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nicht einfach, ſondern aus vielfachen Ideen zuſammengeſetzt.

Beweis. Die Idee, welche das formale Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt die Idee des Körpers (nach S. 13 d. Th.), welcher (nach Poſt. 1) aus vielfachen ſehr zuſammengeſetzten Individuen beſteht. Nun gibt es aber (nach Folgeſ. zu S. 8 d. Th.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper ausmacht, in Gott nothwendig eine Idee. Alſo iſt (nach S. 7 d. Th.) die Idee des menſchlichen Körpers aus

vielfachen Ideen der zuſammenſetzenden Theile zuſammengeſetzt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Idee jeglicher Daſeynsweiſe wodurch der menſchliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, muß die Natur des menſchlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließen.

Beweis. Denn alle Daſeynsweiſen, wodurch ein Körper afficirt wird, erfolgen ſogleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folgeſ. zu Lehnſ. 3), darum wird ihre Idee (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in ſich ſchließen. Folglich wird die Idee jeglicher Daſeynsweiſe, wodurch der menſchliche Körper von einem äußern Körper afficirt wird, die Natur des menſchlichen Körpers und des äußern Körpers in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß der menſchliche Geiſt die Natur vielfacher Körper zugleich mit der Natur ſeines Körpers auffaßt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zuſtand unſers Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen, was ich im Anhange des erſten Theils an vielen Beiſpielen erklärt habe.

Siebenzehnter Satz. Wenn der menſchl Körper durch eine Daſeynsweiſe afficirt iſt, we die Natur eines äußern Körpers in ſich ſchli ſo wird der menſchliche Geiſt dieſen äußern Kö als wirklich daſeyend, oder als ihm gegenwä betrachten, bis der Körper von einer Beſtimm afficirt wird, welche das Daſeyn oder die genwart dieſes Körpers ausſchließt.

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn ſola der menſchliche Körper ſo afficirt iſt, ſola wird der menſchliche Geiſt (nach S. 12 d. T dieſe Erregung des Körpers betrachten, d. (nach dem vorig. S.) er wird von der wirk vorhandenen Daſeynsweiſe eine Idee haben, wel die Natur des äußern Körpers in ſich ſchli das heißt, eine Idee, welche das Daſeyn o die Gegenwart der Natur des äußern Körp nicht ausſchließt, ſondern ſetzt. Alſo wird Geiſt (nach Folgeſ. 1 des vorig. S.) den äuß Körper als wirklich daſeyend oder als geg wärtig betrachten, bis er von einer Beſtimmu afficirt wird ꝛc. W. z. b. w.

Folgeſatz. Der Geiſt kann die äußeren K per, von welchen der menſchliche Körper einn afficirt war, wenn ſie auch weder vorhanden n gegenwärtig ſind, dennoch betrachten, als wä *ſie gegenwärtig.*

Beweis. Wenn äußere Körper die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers beſtimmen, häufig auf weichere zu ſtoßen, ſo verändern ſie (nach Poſt. 5) ihre Flächen. Daher kommt es (ſiehe Axiom 2 und Folgeſatz zu Lehnſ. 3) daß ſie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geſchah, und daß ſie auch nachher, wenn ſie auf dieſelben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung ſtoßen, auf dieſelbe Weiſe zurückprallen, wie damals, als ſie von den äußern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, daß ſie den menſchlichen Körper, wenn ſie ſo zurückprallend ihre Bewegung fortſetzen, auf dieſelbe Weiſe afficiren. Hierüber wird der Geiſt (nach S. 12 d. Th.) wiederum denken, d. h. (nach S. 17 d. Th.) der Geiſt wird den äußern Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dieſes ſo oft, als die flüſſigen Theile des menſchlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieſelben Flächen ſtoßen. Wenn deßhalb auch die äußeren Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal afficirt war, nicht vorhanden ſind, ſo wird der Geiſt ſie dennoch ſo oft als gegenwärtige betrachten, ſo oft als dieſe Handlung des Körpers wiederholt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ſehen daher, wie es

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche ſich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden, d. h. das, was aus den einfachſten Körpern zuſammengeſetzt iſt. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt iſt, ſo werden wir finden, daß es auf mehre andere Weiſen afficirt werden, und dennoch ſeine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derſelben aus mehren Körpern beſteht, ſo wird alſo (nach dem vorig. Lehnſ.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung ſeiner Natur ſich bald langſamer bald ſchneller bewegen, und folglich ſeine Bewegungen geſchwinder oder langſamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus dieſen zweiten zuſammengeſetzt iſt, werden wir finden, daß ſie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weiſen afficirt werden kann. Und wenn wir ſo bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einſehen, daß die ganze Natur ein Individuum iſt, deſſen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums *auf unendliche* Weiſe verſchieden ſind. Dieß hätte *ich, wenn es* meine Abſicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweiſen mir vorgeſetzt, leicht ableiten kann.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielen Individuen von verſchiedener Natur, von deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper ausmachen, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt.

4. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußern Körper beſtimmt wird, auf einen weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewiſſe Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weiſen bewegen, und auf *vielfache Weiſen disponiren.*

Körper einmal von zweien oder mehren Körpern zugleich afficirt geweſen iſt, ſo wird der Geiſt, wenn er ſich hernach den einen davon vorſtellt, ſich ſogleich auch der andern erinnern.

Beweis. Der Geiſt ſtellt ſich (nach dem vor. Folgeſ.) einen Körper deßhalb vor, weil der menſchliche Körper von den Eindrücken des äußern Körpers auf dieſelbe Weiſe afficirt und disponirt wird, wie er afficirt iſt, wenn einige Theile deſſelben von dem äußern Körper ſelbſt berührt wurden. Aber (nach der Vorausſetzung) war der Körper damals ſo disponirt, daß ſich der Geiſt zwei Körper zugleich vorſtellte; folglich wird er auch jetzt ſich zwei zugleich vorſtellen, und wenn der Geiſt ſich den einen vorſtellt, ſich zugleich auch des andern erinnern. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus ſehen wir deutlich, was das Gedächtniß iſt. Es iſt nämlich nichts Anderes, als eine gewiſſe Verkettung von Ideen, welche die außerhalb des menſchlichen Körpers befindliche Natur in ſich ſchließen, die in dem Geiſte nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menſchlichen Körpers vorgeht. Ich ſage erſtens, es iſt eine bloße Verkettung der Ideen, welche die außerhalb des menſchlichen Körpers befindliche Natur in ſich ſchließen, nicht aber der Ideen, welche die Natur dieſer Dinge

vielfachen Ideen der zusammensetzenden Theile zusammengesetzt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Idee jeglicher Daseynsweise wodurch der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in sich schließen.

Beweis. Denn alle Daseynsweisen, wodurch ein Körper afficirt wird, erfolgen sogleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folges. zu Lehns. 3), darum wird ihre Idee (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in sich schließen. Folglich wird die Idee jeglicher Daseynsweise, wodurch der menschliche Körper von einem äußern Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äußern Körpers in sich schließen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur vielfacher Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zustand unsers Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen, was ich im Anhange des *ersten* Theils an vielen Beispielen *erklärt habe.*

eines Pferdes im Sande ſchnell von den Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reiters und von dieſem auf den Gedanken des Krieges u. ſ. w. kommen. Ein Bauer aber wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. ſ. w. kommen, und ſo wird Jeder, je nachdem er gewohnt iſt, die Vorſtellungen der Dinge auf dieſe oder andere Weiſe zu verbinden und zu verketten, von dem einen auf dieſen oder jenen Gedanken kommen.

Neunzehnter Satz. Der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper und weiß ſein Daſeyn nur durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird.

Beweis. Denn der menſchliche Geiſt iſt ſelbſt die Idee oder die Erkenntniß des menſchlichen Körpers (nach S. 13 d. Th.), welche (nach S. 9 d. Th.) zwar in Gott iſt, inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, oder weil (nach Poſt. 4) der menſchliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen; ſo wird dieſe Idee in Gott ſeyn, inſofern er als von den Ideen vielfacher einzelner Dinge

afficirt betrachtet wird. Gott hat daher die Idee des menſchlichen Körpers, oder erkennt den menſchlichen Körper, inſofern er von vielen anderen Ideen afficirt iſt, und nicht, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, das heißt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in Gott, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, oder der menſchliche Geiſt faßt eben dieſe Beſtimmungen auf (nach S. 12 d. Th.) und folglich (nach S. 16 d. Th.) den menſchlichen Körper ſelbſt, und zwar (nach S. 17 d. Th.) als wirklich daſeyend; nur inſofern alſo faßt der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt auf. W. z. b. w.

Zwanzigſter Satz. Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Geiſtes, welche in Gott auf dieſelbe Weiſe erfolgt, und ſich auf dieſelbe Weiſe auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menſchlichen Körpers.

Beweis. Das Denken iſt ein Attribut Gottes (nach S. 1 d. Th.), und folglich (nach S. 3 d. Th.) muß es ebenſowohl von ihm ſelbſt, als von allen Erregungen deſſelben und folglich (nach S. 11 d. Th.) auch von dem menſchlichen Geiſte

möglich ist, daß wir, wie oft geschieht, das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten. Es kann seyn, daß dieß aus andern Ursachen erfolgt, aber es genügt mir hier, eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie aus ihrer wahren Ursache aufgezeigt. Doch glaube ich nicht von der wahren weit entfernt zu seyn, da alle jene Postulate, welche ich angenommen habe, schwerlich etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung entschieden wäre, an der wir nicht zweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen, da sey (siehe Folges. nach S. 13 d. Th.) Außerdem sehen wir (nach vor. Folges. und Folges. 2 zu S. 16 d. Th.) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Idee z. B. von dem Peter ist, welche das geistige Wesen des Peter selbst ausmacht, und zwischen der Idee des Peter selbst, welche in einem andern Menschen, etwa im Paul, ist. Denn jene drückt geradezu das Wesen des Körpers des Peter selbst aus, und schließt das Daseyn nur ein, solange der Peter da ist; diese aber zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul an, als die Natur des Peter, und folglich wird der *Geist* des Paul, solange jener Zustand des Körpers des Paul dauert, doch den Peter, wenn er

gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach S. 13 d. Th.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird, weßhalb ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches durch ein und dasselbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott nach derselben Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens vorhanden ist. Denn in der That ist die Idee des Geistes, das heißt die Idee der Idee nichts Anderes, als die Form der Idee, insofern diese als eine Daseynsweise des Denkens, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dieses wisse, und zugleich weiß er, daß er das wisse, was er weiß, und so ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

Zweiundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt nicht nur die Erregungen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis. Die Ideen der Ideen von den Erregungen erfolgen auf dieselbe Weise in Gott und *beziehen* sich auf dieselbe Weise auf Gott,

wie die Ideen der Erregungen ſelber. Dieß wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie S. 20 d. Th. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in dem menſchlichen Geiſte (nach S. 12 d. T.) d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) in Gott, inſofern er das Weſen des menſchlichen Körpers ausmacht. Alſo ſind die Ideen dieſer Ideen in Gott, inſofern er die Erkenntniß der Ideen des menſchlichen Geiſtes hat, d. h. (nach S. 21 d. Th.) in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, welcher deßhalb nicht nur die Erregungen des Körpers, ſondern auch die Ideen derſelben auffaßt. W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers auffaßt.

Beweis. Die Idee oder Erkenntniß des Geiſtes erfolgt (nach S. 20 d. Th.) in Gott auf dieſelbe Weiſe und iſt auf Gott auf dieſelbe Weiſe zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Da aber (nach S. 19 d. Th.) der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt nicht erkennt, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) da die Erkenntniß des menſchlichen Körpers nicht auf Gott zu beziehen iſt, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht; ſo *iſt alſo* die Erkenntniß des Geiſtes auf Gott

nicht zu beziehen, insofern er das Wesen des menschlichen Körpers ausmacht. Folglich (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) erkennt in so fern der menschliche Geist sich nicht. Ferner schließen die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers selbst in sich (nach S. 10 d. Th.); das heißt (nach S. 13 d. Th.) sie stimmen mit der Natur des Geistes überein; sonach wird die Erkenntniß dieser Ideen die Erkenntniß des Geistes nothwendig in sich schließen. Aber (nach d. vor. S.) ist die Erkenntniß dieser Ideen in dem menschlichen Körper selbst; folglich erkennt sich der menschliche Geist nur in so fern. W z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist schließt keine adäquate Erkenntniß der Theile in sich, aus denen der menschliche Körper besteht.

Beweis. Die Theile, aus denen der menschliche Körper besteht, gehören zu dem Wesen des Körpers selbst nur insofern sie ihre Bewegungen auf irgend eine bestimmte Weise einander mittheilen (siehe Def. nach Folges. zu Lehns. 3) und nicht insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des menschlichen Körpers sind (nach Post. 1) sehr

zuſammengeſetzte Individuen, deren Theile (nach Lehnſ. 4) durchaus mit Beibehaltung ſeiner Natur und Form vom menſchlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (ſiehe Ax. 2 nach Lehnſ. 3) anderen Körpern auf andere Weiſe mittheilen können. Sonach wird (nach S. 3 d. Th.) die Idee oder Erkenntniß jeglichen Theiles in Gott ſeyn, und zwar (nach S. 9 d. Th.) inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur gemäß, früher iſt, als der Theil ſelbſt (nach S. 7 d. Th.). Dies gilt ebenſo von jeglichem Theile des Individuums ſelbſt, das den menſchlichen Körper zuſammenſetzt; demnach iſt die Erkenntniß eines jeglichen Theiles, aus welchem der Körper beſteht, in Gott, inſofern er von vielfachen Ideen der Dinge afficirt iſt, und nicht, inſofern er nur die Idee des menſchlichen Körpers hat, das heißt (nach S. 13 d. Th.) diejenige Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Alſo (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) ſchließt der menſchliche Geiſt keine adäquate Erkenntniß der Theile in ſich, aus welchen der menſchliche Körper beſteht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt

nicht eine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich.

Beweis. Wir haben gezeigt, daß die Idee der Erregung des menschlichen Körpers insofern die Natur des äußern Körpers in sich schließe (siehe S. 16 d. Th.), insofern der äußere den menschlichen Körper selbst auf gewisse Weise bestimmt. Insofern aber der äußere Körper ein Individuum ist, das sich nicht auf den menschlichen Körper bezieht, so ist seine Idee oder Erkenntniß in Gott (nach S. 9 d. Th.), insofern Gott als afficirt betrachtet wird, von der Idee eines andern Dinges, welches (nach S. 7 d. Th.) von Natur früher ist, als der äußere Körper selbst. Deßhalb ist in Gott keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers, insofern er die Idee der Erregung des menschlichen Körpers hat, oder die Idee der Erregung des menschlichen Körpers schließt keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in sich. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt einen äußern Körper nur durch die Ideen der Erregungen seines Körpers als wirklich daseyend auf.

Beweis. Wenn der menschliche Körper von einem äußern Körper auf keine Weise afficirt ist, so ist auch (nach S. 7 d. Th.) die Idee

nothwendig in Gott eine Idee geben. Ferner folgt nicht, daß es dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott gebe, inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt iſt (nach S. 9 d. Th.). Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt aber dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen (nach S. 7 d. Th.). Es erfolgt alſo dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott und bezieht ſich auf dieſelbe Weiſe auf Gott, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. W. z. b. w.

Einundzwanzigſter Satz. Dieſe Idee des Geiſtes iſt auf dieſelbe Weiſe mit dem Geiſte vereinigt, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt.

Beweis. Daß der Geiſt mit dem Körper vereinigt iſt, haben wir daraus erwieſen, weil der Körper das Objekt des Geiſtes iſt (ſiehe S. 12 u. 13 d. Th.) Folglich muß aus demſelben Grunde die Idee des Geiſtes mit ihrem Objekte, das heißt mit dem Geiſte ſelbſt auf dieſelbe Weiſe vereinigt ſeyn, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz wird aus dem, *in der* Anmerkung zu S. 7 d. Th. Geſagten, *weit deutlicher* begriffen. Denn dort haben wir

gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach S. 13 d. Th.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird, deßhalb ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches durch ein und dasselbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott nach derselben Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens vorhanden ist. Denn in der That ist die Idee des Geistes, das heißt die Idee der Idee nichts Anderes, als die Form der Idee, insofern diese als eine Daseynsweise des Denkens, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dieses wisse, und zugleich weiß er, daß er das wisse, was er weiß, und so ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

Zweiundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt nicht nur die Erregungen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis. Die Ideen der Ideen von den Erregungen erfolgen auf dieselbe Weise in Gott und *beziehen sich auf* dieselbe Weise auf Gott

wie die Ideen der Erregungen ſelber. Dieß wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie S. 20 d. Th. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in dem menſchlichen Geiſte (nach S. 12 d. T.) d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) in Gott, inſofern er das Weſen des menſchlichen Körpers ausmacht. Alſo ſind die Ideen dieſer Ideen in Gott, inſofern er die Erkenntniß der Ideen des menſchlichen Geiſtes hat, d. h. (nach S. 21 d. Th.) in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, welcher deßhalb nicht nur die Erregungen des Körpers, ſondern auch die Ideen derſelben auffaßt. W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers auffaßt.

Beweis. Die Idee oder Erkenntniß des Geiſtes erfolgt (nach S. 20 d. Th.) in Gott auf dieſelbe Weiſe und iſt auf Gott auf dieſelbe Weiſe zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Da aber (nach S. 19 d. Th.) der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt nicht erkennt, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) da die Erkenntniß des menſchlichen Körpers nicht auf Gott zu beziehen iſt, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht; ſo iſt alſo die Erkenntniß des Geiſtes auf Gott

der ſchließt keine adäquate Erkenntniß deſſelben
n ſich. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche
Geiſt, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen
Ordnung der Natur auffaßt, weder von ſich ſelbſt,
och von ſeinem Körper, noch von den äußeren
Körpern eine adäquate, ſondern nur eine ver-
worrene und verſtümmelte Erkenntniß hat. Denn
er Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die
Ideen der Erregungen des Körpers auffaßt (nach
S. 23 d. Th.). Aber ſeinen Körper faßt er (nach
S. 19 d. Th.) nur durch eben die Ideen der Er-
egungen, durch welche er auch nur (nach S. 26
. Th.) die äußeren Körper auffaßt. Alſo hat
r, inſofern er dieſe hat, weder von ſich ſelbſt
nach S. 29 d. Th.), noch von ſeinem Kör-
er (nach S. 27 d. Th.), noch von den äuße-
en Körpern (nach S. 25 d. Th.) eine adäquate
Erkenntniß, ſondern nur (nach S. 28 d. Th.
mit der Anmerk.) eine verſtümmelte und verwor-
ene. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich ſage ausdrücklich, daß
er Geiſt weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem
Körper, noch von den anderen Körpern eine ad-
äquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß
habe, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen
Ordnung der Natur auffaßt, d. h. ſo oft er von

zuſammengeſetzte Individuen, deren Theile (nach Lehnſ. 4) durchaus mit Beibehaltung ſeiner Natur und Form vom menſchlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (ſiehe Ax. 2 nach Lehnſ. 3) anderen Körpern auf andere Weiſe mittheilen können. Sonach wird (nach S. 3 d. Th.) die Idee oder Erkenntniß jeglichen Theiles in Gott ſeyn, und zwar (nach S. 9 d. Th.) inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur gemäß, früher iſt, als der Theil ſelbſt (nach S. 7 d. Th.). Dies gilt ebenſo von jeglichem Theile des Individuums ſelbſt, das den menſchlichen Körper zuſammenſetzt; demnach iſt die Erkenntniß eines jeglichen Theiles, aus welchem der Körper beſteht, in Gott, inſofern er von vielfachen Ideen der Dinge afficirt iſt, und nicht, inſofern er nur die Idee des menſchlichen Körpers hat, das heißt (nach S. 13 d. Th.) diejenige Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Alſo (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) ſchließt der menſchliche Geiſt keine adäquate Erkenntniß der Theile in ſich, aus welchem der menſchliche Körper beſteht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Die Idee einer *jeden* Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt

lichen Körpers hat (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.). Deßhalb iſt die Erkenntniß der Dauer unſeres Körpers in Gott höchſt unvollſtändig, inſofern er nur als die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folgeſatz zu S. 11 d. Th.) dieſe Erkenntniß iſt in unſerem Geiſte höchſt unadäquat. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche außer uns ſind, nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menſchliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt ſeyn, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe da zu ſeyn und zu wirken, und dieſes wieder von einem andern, und ſo ins Unendliche fort (nach S. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieſer gemeinſchaftlichen Eigenſchaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewieſen haben, daß wir von der Dauer unſeres Körpers nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben, ſo muß eben daſſelbe von der Dauer der einzelnen Dinge geſchloſſen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß alle beſonderen *Dinge zufällig* und zerſtörbar ſind; denn wir

des menſchlichen Körpers d. h. (nach S. 13 d. Th.) auch der menſchliche Geiſt nicht von der Idee des Daſeyns jenes Körpers auf irgend eine Weiſe afficirt, und faßt er auch das Daſeyn jenes äußern Körpers nicht auf irgend eine Weiſe auf. Inſofern aber der menſchliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Weiſe afficirt iſt, inſofern faßt er (nach S. 16 d. Th. mit Zuſ. deſſelben) den äußern Körper auf. W. z. b. w.

Folgeſatz. Inſofern der menſchliche Geiſt ſich einen äußern Körper vorſtellt, inſofern hat er keine adäquate Erkenntniß deſſelben.

Beweis. Wenn der menſchliche Geiſt durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers die äußeren Körper betrachtet, ſagen wir, er hat eine Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) und der Geiſt kann ſich auf keine andere Weiſe (nach dem vor. S.) die äußeren Körper als wirklich daſeyende vorſtellen. Alſo hat der Geiſt (nach S. 25 d. Th.) inſofern er ſich der äußeren Körper vorſtellt, keine adäquate Erkenntniß derſelben. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers *ſchließt* nicht eine adäquate Erkenntniß des *menſchlichen* Körpers ſelbſt in ſich.

Vierunddreißigſter Satz. Jede Idee, welche in uns abſolut oder adäquat und vollſtändig iſt, iſt wahr.

Beweis. Wenn wir ſagen, es gäbe in uns eine adäquate und vollkommene Idee, ſagen wir nichts Anderes (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.), als daß es in Gott, inſofern er das Weſen unſeres Geiſtes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gebe, und folglich (nach S. 32 d. Th.) ſagen wir nichts Anderes, als daß eine ſolche Idee wahr ſey. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Die Falſchheit beſteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquaten oder verſtümmelten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen.

Beweis. Es gibt nichts Poſitives in den Ideen, welches die Form der Falſchheit ausmacht (nach S. 33 d. Th.), aber die Falſchheit kann nicht in dem abſoluten Mangel beſtehen (denn nur vom Geiſte, und nicht vom Körper, ſagt man, daß er ſich irre und täuſche), noch auch in der abſoluten Unwiſſenheit, denn nicht wiſſen und irren iſt verſchieden, deßhalb beſteht ſie in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquate Erkenntniß der Dinge, oder die unadäquaten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen. *W. z. b. w.*

inſofern er als von andern Ideen beſtimmt betrachtet wird. Die Ideen dieſer Erregungen ſind alſo, inſofern ſie ſich blos auf den menſchlichen Geiſt beziehen, wie Folgerungen ohne Prämiſſen, d. h. (wie an ſich klar) verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung. Daß die Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, an ſich betrachtet, nicht klar und beſtimmt ſey, wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, ſo wie auch, daß dieß mit der Idee des menſchlichen Geiſtes und mit den Ideen der Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers ſo ſey, inſofern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen, was jeder leicht einſehen kann.

Neunundzwanzigſter Satz. Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers in ſich.

Beweis. Denn die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt (nach S. 27 d. Th.) keine adäquate Erkenntniß des Körpers ſelbſt in ſich, oder drückt ſeine Natur nicht adäquat aus, d. h. (nach S. 13 d. Th.) ſtimmt nicht adäquat mit der Natur des Geiſtes überein. Alſo drückt (nach Nr. 6, Th. 1) die Idee dieſer Idee die

werden wir ſie uns dennoch nahe vorſtellen, denn wir ſtellen uns die Sonne nicht deßhalb nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, ſondern deßhalb, weil die Beſtimmung unſeres Körpers das Weſen der Sonne inſofern in ſich enthält, wiefern der Körper ſelbſt von ihr afficirt wird.

Sechsunddreißigſter Satz. Die unadäquaten und verworrenen Ideen erfolgen nach derſelben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und beſtimmten Ideen.

Beweis. Alle Ideen ſind in Gott (nach S. 15, Th. 1), und ſind, inſofern ſie ſich auf Gott beziehen, wahr (nach S. 32 d. Th.) und (nach Folgeſatz zu S. 7 d. Th.) adäquat. Alſo ſind keine von ihnen unadäquat und verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geiſt irgend eines Menſchen (ſiehe hierüber S. 24 und 28 d. Th.). Folglich erfolgen alle (nach Folgeſatz zu S. 6 d. Th.), ſowohl die adäquaten, als die unadäquaten, nach derſelben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

Siebenunddreißigſter Satz. Das, was Allen gemeinſam iſt (ſiehe hierüber oben, Lehnſatz 2) und was gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen iſt, macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.

Beweis. Leugnet man dieß, ſo man möglicherweiſe an, dieſes mache das irgend eines einzelnen Dinges, nämlich da ſen von **B** aus, alſo (nach Def. 2 d. Th. dieſes ohne **B** weder ſeyn noch begriffen w dieſes iſt aber gegen die Vorausſetzung, al hört dieß weder zum Weſen des **B**, noch es das Weſen irgend eines andern ein Dinges aus. W. z. b. w.

Achtunddreißigſter Satz. Das, was gemeinſam, und was gleicherweiſe im The im Ganzen iſt, kann nur adäquat be werden.

Beweis. Angenommen, **A** ſey Etwas allen Körpern gemeinſam, und was gleiche im Theil eines jeden Körpers wie im G iſt, ſo ſage ich, **A** kann nur adäquat be werden, denn die Idee deſſelben wird (nac geſatz zu S. 7 d. Th.) nothwendig in Go äquat ſeyn, ſowohl inſofern er die Idee des m lichen Körpers, als inſofern er die Idee Erregungen deſſelben hat, welche (nach S 25 und 27 d. Th.) ſowohl die Natur des m lichen Körpers, als die der äußeren K theilweiſe in ſich ſchließen. Das heißt S. 12 und 13 d. Th.), dieſe Idee wird *wendig in* Gott adäquat ſeyn, inſofern

menſchlichen Geiſt ausmacht, oder inſofern er die Ideen hat, welche im menſchlichen Geiſte ſind. Der Geiſt faßt daher (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf, und zwar, inſofern er ſowohl ſich, als inſofern er ſeinen oder jeden äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andere Weiſe begriffen werden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es gewiſſe, allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe gibt. Denn (nach Lehnſ. 2) ſtimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen adäquat oder klar und beſtimmt aufgefaßt werden muß.

Neunundreißigſter Satz. Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von welchen der menſchliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen gleicher Weiſe wie im Ganzen gemeinſam und eigenthümlich iſt, davon wird auch im Geiſte eine adäquate ſeyn.

Beweis. Angenommen, A ſey das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinſam und eigenthümlich iſt, und was gleicher Weiſe in dem menſchlichen Körper, wie in eben den äußeren Körpern, und was endlich *gleicher Weiſe in dem Theile eines jeden äußeren*

Körpers wie im Ganzen iſt, ſo wird es von A ſelbſt in Gott eine adäquate Idee geben (nach Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) ſowohl inſofern er die Idee des menſchlichen Körpers, als inſofern er die Ideen der angenommenen äußeren Körper hat. Man nehme nun an, daß der menſchliche Körper von einem äußeren Körper durch das afficirt werde, was er mit ihm gemein hat, d. h., durch A: denn wird die Idee dieſer Erregung die Eigenſchaft des A in ſich ſchließen (nach S. 16 d. Th.) und folglich (nach demſelben Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) wird die Idee dieſer Erregung, inſofern ſie die Eigenſchaft von A in ſich ſchließt, in Gott adäquat ſeyn, inſofern er von der Idee des menſchlichen Körpers afficirt iſt, d. h. (nach S. 13 d. Th.) inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht und alſo (nach Folgeſ. z. S. 11 d. Th.) iſt dieſe Idee auch im menſchlichen Geiſte adäquat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, Mehres adäquat aufzufaſſen, je mehr Gemeinſames ſein Körper mit anderen Körpern ſey.

Vierzigſter Satz. Alle die Ideen, welche im Geiſte aus den in ihm adäquaten Ideen erfolgen, ſind auch adäquat.

Beweis. Dieser ist offenbar, denn wenn wir sagen, daß in dem menschlichen Geiste eine Idee aus in ihm adäquaten Ideen erfolge, sagen wir nichts Anderes (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) als daß es in dem göttlichen Verstande selbst eine Idee gebe, deren Ursache Gott ist, nicht insofern er unendlich ist und auch nicht, insofern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge afficirt ist, sondern insofern er nur das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht.

1. Anmerkung. Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander gesetzt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unseres Schließens sind. Es gibt aber noch andere Begriffe einiger Axiome, oder Begriffe, welche nach dieser unserer Methode auseinander gesetzt zu werden verdienten, da sich aus ihnen selbst ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen fast von gar keinem Nutzen sind; sodann, welche gemeinsam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei sind, klar und bestimmt, und welche endlich schlecht begründet sind. Außerdem würde sich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Axiome, die auf ihnen beruhen, ihren Ursprung genommen haben und noch Mehres der Art,

worüber ich nachgedacht habe. Doch, da ich dieß einer andern Abhandlung bestimmt habe und um auch bei der großen Weitläufigkeit des Gegenstandes nicht allzuviel zu geben, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muß, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transscendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, weil der menschliche Körper, als beschränkter, nur eine gewisse Anzahl von Vorstellungen (was Vorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu S. 17. d. Th. erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Vorstellungen, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich dieß so verhält, so ergibt sich (aus Folges. z. S. 17 und S. 18 d. Th.): daß der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal vorstellen kann, als sich in seinem Körper Vorstellungen auf einmal bilden können. Wenn aber die Vorstellungen sich im Körper gänzlich

verwirren, wird auch der Geiſt alle Körper verwirrt, ohne irgend eine Unterſcheidung, vorſtellen und wie unter einem Attribute zuſammenfaſſen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings ꝛc. ꝛc. Man kann dieß auch daraus ableiten, daß die Vorſtellungen nicht immer gleich ſtark ſind, und aus anderen analogen Urſachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir im Auge haben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf zurück, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Urſachen ſind ferner die Begriffe entſtanden, welche man Allgemeinbegriffe nennt; wie Menſch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menſchlichen Körper ſich ſo viele Vorſtellungen, z. B. der Menſchen, auf einmal bilden, daß ſie die Vorſtellungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch ſo weit überragen, daß der Geiſt die kleinen Verſchiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Größe eines Jeden u. dergl.) und ihre beſtimmte Zahl nicht vorſtellen kann, und nur das, worin Alle, inſofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, ſich beſtimmt vorſtellt. Denn davon, nämlich hauptſächlich von jedem Einzelnen iſt der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Menſch aus, und

legt dieß auch unendlichen Einzelnen bei. Denn wir haben schon gesagt, daß er sich die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht vorstellen kann. Aber es ist zu bemerken, daß diese Begriffe nicht von Allen auf dieselbe Weise gebildet werden, sondern bei einem Jeden verschieden sind, je nach Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfters afficirt wurde, und welches der Geist sich leichter vorstellt oder erinnert. Wer z. B. öfter mit Bewunderung die Haltung der Menschen betrachtet hat, versteht unter dem Worte Mensch, ein Thier von aufrechter Haltung. Wer aber gewohnt ist, etwas Anderes zu betrachten, wird eine andere gemeinsame Vorstellung der Menschen bilden, wie: daß der Mensch ein lachendes, zweifüßiges, federloses, vernünftiges Thier sey. So wird im übrigen Jeglicher nach der Disposition seines Körpers allgemeine Vorstellungen von den Dingen bilden. Deßhalb ist es kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge blos durch die Vorstellungen der Dinge erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

2. Anmerkung. Aus allem oben Gesagten erhellt klar, daß wir Vieles auffassen und Allgemeinbegriffe bilden

1. aus dem Einzelnen, das uns, durch die

menſchlichen Geiſt ausmacht, oder inſofern er die Ideen hat, welche im menſchlichen Geiſte ſind. Der Geiſt faßt daher (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf, und zwar, inſofern er ſowohl ſich, als inſofern er ſeinen oder jeden äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andere Weiſe begriffen werden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es gewiſſe, allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe gibt. Denn (nach Lehnſ. 2) ſtimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen adäquat oder klar und beſtimmt aufgefaßt werden muß.

Neunundreißigſter Satz. Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von welchen der menſchliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen gleicher Weiſe wie im Ganzen gemeinſam und eigenthümlich iſt, davon wird auch im Geiſte eine adäquate ſeyn.

Beweis. Angenommen, A ſey das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinſam und eigenthümlich iſt, und was gleicher Weiſe in dem menſchlichen Körper, *wie in eben den äußeren* Körpern, und was endlich *gleicher Weiſe in dem* Theile eines jeden äußere

Es ſind z. B. drei Zahlen gegeb
vierte zu erhalten, welche ſich zur d
wie die zweite zur erſten. Ein Ka
ſich nicht bedenken und die zweite u
tipliziren, und das Produkt durch
vidiren, weil er nämlich das, was
Lehrer ohne irgend einen Beweis
nicht vergeſſen hat, oder weil er e
einfachſten Zahlen erfahren hat, ob
dem Beweiſe des Satzes 19 im
Euclid, nämlich aus der gemeinſ
ſchaft der Proportionen. Bei den ein
len aber bedarf es nichts dergleiche
den Zahlen 1, 2, 3 ſieht jeder, d
Proportionszahl 6 iſt, und zwar viel
wir aus dem Verhältniſſe der erſt
zweiten, das wir auf den erſten Bl
vierte ſelbſt ſchließen.

Einundvierzigſter Satz. Die E
erſten Gattung iſt die einzige Urſach
heit, die der zweiten und dritten a
wendig wahr.

Beweis. In der vorigen An
ten wir, daß zur Erkenntniß der e
alle diejenigen Ideen gehörten, w
quat und verworren ſind; folglich iſt
d. Th.) dieſe Erkenntniß die einzig

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn wenn wir ſagen, daß in dem menſchlichen Geiſte eine Idee aus in ihm adäquaten Ideen erfolge, ſagen wir nichts Anderes (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th,) als daß es in dem göttlichen Verſtande ſelbſt eine Idee gebe, deren Urſache Gott iſt, nicht inſofern er unendlich iſt und auch nicht, inſofern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge afficirt iſt, ſondern inſofern er nur das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht.

1. Anmerkung. Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander geſetzt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unſeres Schließens ſind. Es gibt aber noch andere Begriffe einiger Axiome, oder Begriffe, welche nach dieſer unſerer Methode auseinander geſetzt zu werden verdienten, da ſich aus ihnen ſelbſt ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen faſt von gar keinem Nutzen ſind; ſodann, welche gemeinſam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei ſind, klar und beſtimmt, und welche endlich ſchlecht begründet ſind. Außerdem würde ſich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Axiome, die auf ihnen beruhen, ihren Urſprung genommen haben und noch Mehres der Art,

worüber ich nachgedacht habe. Doch, da ich dieß einer andern Abhandlung bestimmt habe und um auch bei der großen Weitläufigkeit des Gegenstandes nicht allzuviel zu geben, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muß, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transscendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, weil der menschliche Körper, als beschränkter, nur eine gewisse Anzahl von Vorstellungen (was Vorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu S. 17. d. Th. erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Vorstellungen, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich dieß so verhält, so ergibt sich (aus Folges. z. S. 17 und S. 18 d. Th.): daß der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal vorstellen kann, als sich in seinem Körper Vorstellungen auf einmal bilden können. Wenn aber die Vorstellungen sich im Körper gänzlich

verwirren, wird auch der Geiſt alle Körper verwirrt, ohne irgend eine Unterſcheidung, vorſtellen und wie unter einem Attribute zuſammenfaſſen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings ꝛc. ꝛc. Man kann dieß auch daraus ableiten, daß die Vorſtellungen nicht immer gleich ſtark ſind, und aus anderen analogen Urſachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir im Auge haben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf zurück, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Urſachen ſind ferner die Begriffe entſtanden, welche man Allgemeinbegriffe nennt; wie Menſch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menſchlichen Körper ſich ſo viele Vorſtellungen, z. B. der Menſchen, auf einmal bilden, daß ſie die Vorſtellungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch ſo weit überragen, daß der Geiſt die kleinen Verſchiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Größe eines Jeden u. dergl.) und ihre beſtimmte Zahl nicht vorſtellen kann, und nur das, worin Alle, inſofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, ſich beſtimmt vorſtellt. Denn davon, nämlich hauptſächlich von jedem Einzelnen iſt der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Menſch aus, und

legt dieß auch unendlichen Einzelnen bei. Den wir haben ſchon geſagt, daß er ſich die beſtimm Zahl der Einzelnen nicht vorſtellen kann. Ab es iſt zu bemerken, daß dieſe Begriffe nicht v Allen auf dieſelbe Weiſe gebildet werden, ſo dern bei einem Jeden verſchieden ſind, je na Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfte afficirt wurde, und welches der Geiſt ſich leic ter vorſtellt oder erinnert. Wer z. B. öfter n Bewunderung die Haltung der Menſchen b trachtet hat, verſteht unter dem Worte Menſ ein Thier von aufrechter Haltung. Wer aber g wohnt iſt, etwas Anderes zu betrachten, wird ein andere gemeinſame Vorſtellung der Menſchen bi den, wie: daß der Menſch ein lachendes, zwe füßiges, federloſes, vernünftiges Thier ſey. E wird im übrigen Jeglicher nach der Dispoſ tion ſeines Körpers allgemeine Vorſtellungen vo den Dingen bilden. Deßhalb iſt es kein Wun der, daß unter den Philoſophen, welche die na türlichen Dinge blos durch die Vorſtellungen de Dinge erklären wollten, ſo viele Streitigkeite entſtanden ſind.

2. Anmerkung. Aus allem oben Geſagte erhellt klar, daß wir Vieles auffaſſen und All gemeinbegriffe bilden

1. aus dem Einzelnen, das uns, durch v

Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand dargestellt ist (siehe Folges. zu S. 29 d. Th.); deßhalb pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniß durch vage Erfahrungen zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns beim Hören oder Lesen gewisser Worte der Dinge wieder erinnern, und gewisse Ideen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge vorstellen (siehe Anmerk. zu S. 18 d. Th.). Diese beiden Arten, die Dinge anzusehen, werde ich in der Folge Erkenntniß der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3. Endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben (siehe Folges. zu S. 38 und 39 mit dem Folges. und S. 40 d. Th.). Diese Art werde ich Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung nennen. —

Außer diesen beiden Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen wollen, und diese Gattung des Erkennens schreitet der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge vor. *Alles dieß will ich* durch ein Beispiel erläutern.

Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird sich nicht bedenken und die zweite und dritte multiplizieren, und das Produkt durch die erste dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergessen hat, oder weil er es oft bei den einfachsten Zahlen erfahren hat, oder auch aus dem Beweise des Satzes 19 im Buche 7 des Euclid, nämlich aus der gemeinsamen Eigenschaft der Proportionen. Bei den einfachsten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen, z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältnisse der ersten Zahl zur zweiten, das wir auf den ersten Blick sehen, die vierte selbst schließen.

Einundvierzigster Satz. Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweiten und dritten aber ist nothwendig wahr.

Beweis. In der vorigen Anmerkung sagwir, daß zur Erkenntniß der ersten Gattung diejenigen Ideen gehörten, welche unadä-) verworren sind; folglich ist (nach S. 35 diese Erkenntniß die einzige Ursache der

Falſchheit. Ferner ſagten wir, daß zur Erkenntniß der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehörten, welche adäquat ſind. Folglich iſt ſie (nach S. 34 d. Th.) nothwendig die wahre. W. z. b. w.

Zweiundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß der zweiten und dritten und nicht die der erſten Gattung lehrt uns das Wahre vom Falſchen unterſcheiden.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich offenbar, denn wer zwiſchen dem Wahren und Falſchen zu unterſcheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falſchen haben, d. h. (nach Anmerk. 2 zu S. 40 d. Th.) das Wahre und Falſche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniß erkennen.

Dreiundvierzigſter Satz. Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich daß er eine wahre Idee hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis. Die wahre Idee in uns iſt die, welche in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird, adäquat iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.). Setzen wir daher, es gebe in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt

wird, die adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es nothwendig auch in Gott eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach S. 20 d. Th. dessen Beweis allgemein ist). Die Idee A wird aber als sich auf Gott beziehend angenommen, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, folglich muß auch die Idee der Idee A sich auf Gott auf dieselbe Weise beziehen, d. h. (nach demselben Folges. zu S. 11 d. Th.) diese adäquate Idee der Idee A wird im Geiste selbst seyn, welcher die adäquate Idee A hat. Sonach muß Jeder, der eine adäquate Idee hat, oder (nach S. 34, Th. 2) der ein Ding wahr erkennt, zugleich eine adäquate Idee oder wahre Erkenntniß seiner Erkenntniß haben, d. h. (wie an sich offenbar) er muß zugleich derselben gewiß seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu Satz 21 d. Th. habe ich erläutert, was die Idee einer Idee ist. Es ist aber zu bemerken, daß der vorige Satz an sich hinlänglich offenbar ist, denn Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Denn eine wahre Idee haben, heißt nichts Anderes, als ein Ding vollkommen oder am besten einsehen. Niemand kann wohl hieran

zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee ſey etwas Stummes wie ein Gemälde an der Wand, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verſtehen ſelbſt. Wer kann denn eigentlich wiſſen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkennt? d. h. wer kann wiſſen, daß er eines Dinges gewiß iſt, wenn er nicht vorher des Dinges gewiß iſt? Was kann es ferner Deutlicheres und Gewiſſeres geben, was die Norm der Wahrheit ſeyn könnte, als die richtige Idee? Wahrlich wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbart, ſo iſt die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt und des Falſchen. Hiemit glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich: wenn die wahre Idee, inſofern ſie nur als mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmend angenommen wird, ſich von der falſchen unterſcheidet, ſo hat die wahre Idee alſo keine Realität oder Vollkommenheit vor der falſchen voraus (da ſie ſich ja blos durch ein äußerliches Merkmal unterſcheiden), ſo hat alſo auch der Menſch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem voraus, der blos falſche hat. Sodann, woher kömmt es, daß die Menſchen falſche Ideen haben? Woher kann endlich Jemand gewiß wiſſen, daß er Ideen habe, welche mit ihren Gegenſtänden übereinſtimmen? Auf dieſe Fragen, ſage ich, glaube ich

ſchon geantwortet zu haben. Denn was den Unterſchied zwiſchen der wahren und falſchen Idee betrifft, ſo erhellt aus Satz 35 d. Th., daß jene ſich zu dieſer verhält, wie das Seyende zum Nichtſeyenden. Die Urſache der Falſchheit aber habe ich von Satz 19 bis 35 nebſt der Anmerkung aufs Deutlichſte auseinandergeſetzt, woraus auch erhellt, wie ſich ein Menſch, der wahre Ideen hat, von einem der nur falſche hat, unterſcheide. In Hinſicht des Letztern nämlich, woher der Menſch wiſſen könne, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, habe ich ſo eben zur vollſten Genüge gezeigt, daß dieſes allein daher komme, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, oder weil die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt iſt. Hiezu kömmt, daß unſer Geiſt, inſofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.), deßhalb müſſen die klaren und beſtimmten Ideen des Geiſtes ebenſo wahr ſeyn, als die Ideen Gottes.

Vierundvierzigſter Satz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, ſondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge wahr aufzufaſſen (nach S. 41

d. Th.), nämlich (nach Axiom 6, Th. 1) wie ſie an ſich ſind, d. h. (nach S. 29, Th. 1) nicht als zufällige, ſondern als nothwendige. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es von der bloßen Vorſtellung abhängt, die Dinge ſowohl in Rückſicht des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällige zu betrachten.

Anmerkung. Auf welche Weiſe dieſes aber geſchehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt (S. 17 d. Th. mit dem Folgeſ.), daß der Geiſt der Dinge, wenn ſie auch nicht da ſind, ſich doch immer als gegenwärtig vorſtellt, wenn nicht Urſachen in den Weg treten, welche ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen. Sodann zeigten wir (S. 18 d. Th.), daß, wenn der menſchliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich afficirt geweſen iſt, der Geiſt, wenn er ſich nachher den einen davon vorſtellt, ſich zugleich auch des andern erinnere, das heißt, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Urſachen dazwiſchen treten, welche ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen. Außerdem bezweifelt Niemand, daß wir uns auch die Zeit vorſtellen, und zwar deßhalb, weil wir uns einige Körper langſamer oder ſchneller, oder eben ſo ſchnell als andere bewegt vorſtellen. Nehmen wir alſo einen Knaben, welcher geſtern Morgen zum erſten Male

den Peter geſehen hat, am Mittage aber den Paul und am Abend den Simeon und heute wieder am Morgen den Peter. Aus S. 18 d. Th. erhellt, daß er, ſobald er den Morgen ſieht, er ſich ſogleich die Sonne, dieſelbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend, oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Peter, mit dem Mittag den Paul und mit dem Abend den Simeon vorſtellen wird; das heißt, er wird ſich das Daſeyn des Paul und Simeon mit Beziehung auf die Zukunft vorſtellen, und dagegen, wenn er am Abend den Simeon ſieht, wird er den Paul und Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er ſie nämlich zuſammen mit der Vergangenheit vorſtellt, und dieſes zwar um ſo gewiſſer, je öfter er ſie in dieſer Ordnung geſehen hat. Träfe es ſich einmal, daß er an einem andern Abend ſtatt des Simeon den Jakob ſähe, ſo würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend, ſich bald den Simeon, bald den Jakob vorſtellen, nicht aber beide zuſammen, denn es wird vorausgeſetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich am Abend geſehen habe; ſeine Vorſtellung wird alſo ſchwanken, und er ſich mit dem künftigen Abend bald dieſen bald jenen vorſtellen, d. h. keinen als gewiß, ſondern

beide als zufällig künftig betrachten. Und dieſes Schwanken der Vorſtellung wird daſſelbe ſeyn, wenn es eine Vorſtellung von Dingen betrifft, welche wir auf dieſelbe Weiſe in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir uns ſowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft ſich beziehende Dinge als zufällige vorſtellen.

Zweiter Folgeſatz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit aufzufaſſen.

Beweis. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vor. S.). Dieſe Nothwendigkeit der Dinge faßt ſie aber (nach S. 41 d. Th.) wahr auf, d. h. (nach Ar. 6, Th. 1) wie ſie an ſich iſt. Aber (nach S. 16, Th. 1) iſt dieſe Nothwendigkeit der Dinge, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt, alſo liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieſer Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kömmt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe ſind, welche (nach S. 38 d. Th.) das ausdrücken, was Allen gemeinſam iſt, und welche (nach S. 37 d. Th.) nicht das Weſen eines einzelnen Dinges ausdrücken, und welche deßhalb ohne irgend eine

Beziehung auf die Zeit unter einer Form der Ewigkeit begriffen werden müſſen. W. z. b. w.

Fünfundvierzigſter Satz. Jede Idee jedes wirklich daſeyenden Körpers oder eines einzelnen Dinges, ſchließt nothwendig das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich.

Beweis. Die Idee des wirklich daſeyenden einzelnen Dinges ſchließt nothwendig, ſowohl das Weſen, als das Daſeyn des Dinges ſelbſt in ſich (nach Folgeſ. zu S. 8 d. Th.); die einzelnen Dinge können aber (nach S. 15, Th. 1) nicht ohne Gott begriffen werden; weil ſie aber (nach S. 6 d. Th.) Gott zur Urſache haben, inſofern er unter einem Attribute betrachtet wird, deſſen Daſeynsweiſen die Dinge ſelbſt ſind, müſſen nothwendig ihre Ideen (nach Ax. 4, Th. 1) den Begriff des Attributs derſelben, das heißt (nach Def. 6, Th. 1) das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verſtehe hier unter Daſeyn nicht Dauer, d. h. Daſeyn, wie es abſtrakt und gleichſam als eine gewiſſe Form einer Quantität begriffen wird, ſondern ich ſpreche von der eigentlichen Natur des Daſeyns, welches den einzelnen Dingen deßhalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes Unendliches auf unendliche Weiſen erfolgt (ſiehe S. 16,

Th. 1.). Ich ſpreche, ſage ich, von dem eigentlichen Daſeyn der einzelnen Dinge, inſofern ſie in Gott ſind, denn obwohl jedes von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt wird, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn, ſo erfolgt doch die Kraft, wodurch jedes im Daſeyn beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Folgeſ. zu S. 24 Th. 1.

Sechsundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jede Idee in ſich ſchließt, iſt adäquat und vollkommen. —

Beweis. Der Beweis des vorigen Satzes iſt allgemein, und mag man das Ding als einen Theil oder als Ganzes betrachten, ſo ſchließt die Idee deſſelben, ſey ſie die des Ganzen oder des Theils, (nach dem vorigen Satze) das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich. Deßhalb iſt das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes gibt, Allen gemeinſam und gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen; alſo wird (nach S. 38 d. Th.) dieſe Erkenntniß adäquat ſeyn. W. z. b. w.

Siebenundvierzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt hat eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes.

Beweis. Der menſchliche Geiſt hat (nach

S. 22 d. Th.) Ideen, aus welchen er (nach S. 23 d. Th.) sich und seinen Körper (nach S. 19 d. Th.) und (nach Folges. z. S. 16 und nach S. 17 d. Th.) die äußeren Körper als wirklich daseyende auffaßt, folglich hat er (nach S. 45 und 46 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit Allen bekannt ist. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß das Meiste, was wir adäquat erkennen, ableiten, und also jene dritte Gattung der Erkenntniß bilden können, von welcher wir in der Anmerk. 2 des 40. Satzes dieses Theils gesprochen haben und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit in dem fünften Theile zu sprechen Gelegenheit seyn wird. Daß aber die Menschen keine eben so klare Erkenntniß von Gott, wie von den Gemeinbegriffen haben, kömmt daher, weil sie sich Gott nicht wie die Körper vorstellen können, und weil sie die Benennung Gott mit Vorstellungen von Dingen verknüpft haben, welche sie zu sehen pflegen, was die Menschen kaum vermeiden können, weil sie beständig von äußeren Körpern afficirt werden.

In der That beſtehen auch die meiſten Irrthümer blos darin, daß wir die Benennungen nicht recht den Dingen anpaſſen. Denn wenn Jemand ſagt, daß die Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Kreiſes nach ſeinem Umkreiſe führen, ungleich ſind, ſo verſteht er wenigſtens ſo lange gewiß etwas Anderes unter Kreis, als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn ſie bei dem Rechnen irren, andere Zahlen im Geiſte, andere auf dem Papier. In Betracht des Geiſtes alſo irren ſie gewiß nicht; ſie ſcheinen jedoch zu irren, weil wir meinen, daß ſie dieſelben Zahlen im Geiſte haben, welche auf dem Papier ſtehen. Wäre dieſes nicht, würden wir nicht glauben, ſie irrten ſich; ſo wie ich nicht glaubte, der Mann irre ſich, den ich neulich ausrufen hörte, ſein Hof ſey auf das Huhn ſeines Nachbars hinaufgeflogen, weil ich ſeinen Sinn ganz wohl zu verſtehen glaubte. Und hieraus entſtehen die meiſten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihren Sinn nicht recht deutlich machen, oder weil ſie des Andern Sinn falſch auslegen. Denn in der That, während ſie ſich am meiſten widerſprechen, denken ſie entweder Daſſelbe oder etwas Anderes, ſo daß Dasjenige, was ſie bei einem Andern für Irrthum und Widerſinnigkeit halten, es nicht iſt.

Achtundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird, dieß oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern, und ſo ins Unendliche fort.

Beweis. Der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Daſeynsweiſe des Denkens (nach S. 11 d. Th.). Sonach kann er (nach Folgeſ. 2 zu S. 17 Th. 1) nicht freie Urſache ſeiner Handlungen ſeyn, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; ſondern muß, um dieſes oder jenes zu wollen, (nach S. 28 Th. 1.) von einer Urſache beſtimmt werden, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern u. ſ. w. W. z. b. w.

Anmerkung. Auf gleiche Weiſe wird bewieſen, daß es im Geiſte keine abſolute Fähigkeit, zu verſtehen, zu begehren, zu lieben ꝛc. gibt. Hieraus folgt, daß dieſe und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtete, oder doch nichts als methaphyſiſche oder allgemeine Seyende ſind, welche wir aus den beſonderen zu bilden pflegen, daß ſich alſo Verſtand und Wille zu dieſer und jener Idee, oder zu dieſem und jenem Wollen ebenſo verhalte, wie das Steinſeyn zu dieſem

und jenem Steine, oder wie der Mensch zu dem Peter und Paul. Die Ursachen aber, warum sich die Menschen für frei halten, haben wir in dem Anhange zum ersten Theile auseinander gesetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, ist hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen verstehe. Ich verstehe, sage ich, hierunter die Fähigkeit, wodurch der Geist bejaht oder verneint, was wahr oder falsch ist, und nicht die Neigung, mit welcher der Geist die Dinge erstrebt oder abweist. Nachdem wir aber bewiesen haben, daß diese Fähigkeiten Allgemeinbegriffe sind, welche sich von den einzelnen, woraus wir sie bilden, nicht unterscheiden, ist nun zu untersuchen, ob das Wollen selbst etwas Anderes sey, als die eigentlichen Ideen der Dinge. Ich sage, wir müssen untersuchen, ob es im Geiste eine andere Bejahung und Verneinung gibt, als jene, welche die Idee, insofern sie Idee ist, in sich schließt (siehe hierüber den folgenden Satz, sowie auch Def. 3 d. Th.), damit sich das Denken nicht in Bilder verwandle. Denn unter Ideen verstehe ich nicht Vorstellungen, wie sie sich auf dem Grunde des Auges, oder wenn man lieber will, in der Mitte des Gehirns bilden, sondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt.

Beweis. Es gibt im Geiſte (nach dem vorigen Satze) keine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelnes Wollen, nämlich dieſe und jene Bejahung und dieſe und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, nämlich eine Weiſe des Denkens, wodurch der Geiſt bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich ſind. Dieſe Bejahung ſchließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in ſich, das heißt, ſie kann ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es iſt einerlei, ob ich ſage, A müſſe den Begriff von B in ſich ſchließen, oder A könne nicht ohne B begriffen werden. Ferner kann dieſe Bejahung (nach Ar. 3 d. Th.) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks ſeyn. Somit kann alſo die Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder ſeyn, noch begriffen werden. Ferner muß dieſe Idee des Dreiecks eben dieſe Bejahung in ſich ſchließen, daß nämlich drei ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſind. Deßhalb kann auch umgekehrt dieſe Idee des Dreiecks ohne dieſe Bejahung weder ſeyn, noch begriffen werden;

alſo gehört (nach Def. 2 d. Th.) dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Dreiecks, und iſt nichts Anderes, als eben dieſe ſelbſt. Was wir von dieſem Wollen geſagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben), gilt auch von jeglichen Wollen, nämlich, daß es nichts ſey, als die Idee. W. z. b. w.

Folgeſatz. Wille und Verſtand ſind ein und daſſelbe.

Beweis. Wille und Verſtand ſind nichts als die einzelnen Willensthätigkeiten und die Idee (nach S. 48 d. Th. und der Anmerk.). Das einzelne Wollen aber und die Idee ſind (nach dem vor. S.) ein und daſſelbe; alſo ſind Wille und Verſtand ein und daſſelbe. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit haben wir die Urſache aufgehoben, die man gewöhnlich als die des Irrthums aufſtellt. Wir haben aber oben gezeigt, daß die Falſchheit bloß in dem Mangel beſteht, welchen die verſtümmelten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen. Deßhalb ſchließt die falſche Idee, inſofern ſie falſch iſt, keine Gewißheit in ſich. Wenn wir alſo ſagen, daß der Menſch ſich bei dem Falſchen beruhige und keinen Zweifel darüber hege, ſo ſagen wir deßhalb nicht, daß er gewiß ſey, ſondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er ſich bei dem

Unrichtigen beruhige, weil keine Einwendungen vorhanden sind, welche seine Vorstellung schwankend machen (siehe hierüber Anmerk. zu S. 44 u. 45). Nimmt man also auch an, daß ein Mensch an dem Falschen hängt, so können wir ihn doch dessen gewiß nennen; denn unter Gewißheit verstehen wir etwas Positives (siehe S. 43 u. 44 mit der Anmerk.), nicht aber den Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel der Gewißheit verstehen wir Falschheit. Es ist jedoch zur richtigeren Erläuterung des vorigen Satzes noch Einiges zu erinnern. Sodann ist noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen diese unsere Lehre vorgebracht werden können, und endlich hielt ich es, um allen Zweifel zu entfernen, für der Mühe werth, Einiges von dem Nutzen dieser Lehre anzuführen. Einiges sage ich, denn das Bedeutenste davon wird man besser aus dem erkennen, was wir in dem fünften Theile sagen werden.

Ich fange also mit dem Ersten an, und erinnere die Leser, daß sie zwischen Idee oder Begriff des Geistes und zwischen Vorstellungen der Dinge, welche wir vorstellen, genau unterscheiden. Ferner müssen sie nothwendig zwischen Ideen und den Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen, unterscheiden. Denn weil diese drei, nämlich

Vorstellungen, Worte und Ideen, von Vielen entweder ganz mit einander vermengt, oder nicht genau, oder auch nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so ist ihnen diese Lehre vom Willen, welche man doch durchaus wissen muß, sowohl zur Spekulation, als um sein Leben weise einzurichten, gänzlich unbekannt geblieben. Weil sie nun glauben, die Ideen beständen in Vorstellungen, welche sich dadurch in uns bildeten, daß uns die Körper vor die Augen treten, meinen sie, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorstellung bilden können, keine Ideen, sondern bloße Fictionen seyen, welche wir aus freiem Ermessen des Willens fingiren; sie sehen also die Ideen wie stumme Bilder an und von diesem Vorurtheile eingenommen, bemerken sie nicht, daß die Idee, insofern sie Idee ist, Bejahung oder Verneinung in sich schließt. Ferner meinen diejenigen, welche die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung selbst, welche die Idee in sich schließt, vermengen, sie könnten etwas ihrer Wahrnehmung Widersprechendes wollen, da sie Etwas mit bloßen Worten anders, als sie es wahrnehmen, bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung

keineswegs in sich schließt, [illegible] erkennt, daß die Idee (da sie eine Daseynsweise des Denkens ist) weder in der Vorstellung noch in den Worten eines Dinges besteht. Denn das Wesen der Worte und Vorstellungen wird von den bloßen körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keineswegs in sich schließen.

Diese wenigen Erinnerungen hierüber werden genügen; deßhalb gehe ich nun zu den erwähnten Einwürfen über. Der erste ist, daß man es für entschieden hält, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, folglich von ihm verschieden sey. Der Grund aber, weßhalb man glaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, ist: man mache die Erfahrung, sagt man, daß man keiner größeren Fähigkeit beizustimmen oder zu bejahen und zu verneinen bedürfe, um unendlichen anderen Dingen, welche wir nicht auffassen, beizustimmen, als eben der, die wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verstandes. Der Wille unterscheidet sich also vom Verstande dadurch, daß dieser endlich, jener aber unendlich ist. Zweitens kann man uns einwerfen, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren scheint, als daß wir unser Urtheil zurückhalten und den Dingen nicht beistimmen

können, welche wir auffaſſen. Dieſes wird auch dadurch beſtätigt, daß man von Niemanden ſagt, er ſey getäuſcht, inſofern er etwas auffaßt, ſondern nur, wiefern er beiſtimmt oder nicht beiſtimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd fingirt, gibt deßhalb nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er iſt deßhalb nicht getäuſcht, wenn er nicht zugleich zugibt, daß es ein geflügeltes Pferd gebe. Die Erfahrung ſcheint alſo nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit, beizuſtimmen, frei und von der Fähigkeit des Erkennens verſchieden iſt. Drittens kann man uns einwerfen, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten ſcheint, als die andere, d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen ſcheinen, um zu bejahen, daß das wahr ſey, was wahr iſt, als dazu, um etwas was falſch iſt, als wahr zu behaupten. Wir nehmen aber wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit als die andere hat, denn je vorzüglicher einige Objekte ſind, als andere, deſto vollkommener ſind auch ihre Ideen als andere, und hieraus ſcheint ſich auch ein Unterſchied zwiſchen Wille und Verſtand zu ergeben. Viertens kann man einwerfen, wenn der Menſch nicht nach Freiheit des Willens handelt, was wird alſo geſchehen, wenn er im Gleichgewichte ꝛc.

wie Buridans Esel? Wird er vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dieses zu, scheine ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen Menschen anzunehmen; leugne ich es aber, dann wird er also sich selbst bestimmen und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, was er will. Außerdem kann man vielleicht noch andere Einwürfe machen; aber, weil ich nicht verpflichtet bin, Alles das zu forschen, was Jeder erträumen kann, so werde ich nur auf diese Einwürfe antworten, und zwar möglichst kurz. Auf das erste sage ich, daß ich zugebe, daß der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und bestimmte Ideen versteht; aber ich leugne, daß der Wille sich weiter erstreckt, als das Auffassen oder die Fähigkeit des Begreifens, und ich sehe wahrlich nicht, warum die Fähigkeit des Willens eher eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Wahrnehmens, denn sowie wir Unendliches (eines jedoch nach dem andern, denn wir können Unendliches nicht zugleich bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffassen. Sagt man aber, es

gebe Unendliches, was wir nicht auffassen können, so erwidere ich, daß wir eben dieses durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Sagt man aber, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch dieß auffassen, müßte er uns zwar eine größere Auffassungsfähigkeit, aber keine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er gegeben hat. Das ist dasselbe, als wenn man sagte, es sey zwar nöthig, wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Seyende verständen, daß er uns einen größeren Verstand gäbe, aber doch keine allgemeinere Idee des Seyenden, als er gegeben hat, um eben diese unendlichen Seyenden zu umfassen; denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Seyendes oder eine Idee ist, wodurch wir alles Einzelne wollen, d. h. was ihnen allen gemeinsam ist, ausdrücken. Da man nun diese gemeinsamen oder allgemeinen Ideen alles Wollens für eine Fähigkeit hält, so ist es kein Wunder, wenn man diese Fähigkeit über die Grenzen des Verstandes hinaus ins Unendliche sich erstreckend denkt. Denn allgemein wird ebenso von einem, wie von mehreren und unendlichen Individuen gesagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich dadurch, daß ich nicht zugebe, daß wir die freie Macht haben, unser

Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir ſagen, daß einer ſein Urtheil zurückhält, ſagen wir nichts Anderes, als daß er ſieht, er faſſe ein Ding nicht adäquat auf. Das Zurückhalten des Urtheils iſt alſo in der That ein Auffaſſen und kein freier Wille. Um dieſes deutlicher einzuſehen, nehmen wir z. B. einen Knaben, der ſich ein Pferd vorſtellt und außerdem nichts Anderes auffaßt. Da dieſe Vorſtellung das Daſeyn des Pferdes in ſich ſchließt (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), und der Knabe nichts auffaßt, was das Daſeyn des Pferdes aufhebt, ſo wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an ſeinem Daſeyn nicht zweifeln können, obgleich er deſſen nicht gewiß iſt. Dieß erfahren wir täglich in den Träumen, und ich glaube nicht, daß Jemand meinen wird, er habe, während er träumt, die freie Macht, ſein Urtheil über das, was er träumt, zurückzuhalten, und zu machen, daß er das, was er zu ſehen träumt, nicht träume; dennoch trifft es ſich, daß wir auch im Traume unſer Urtheil zurückhalten, nämlich, wenn wir träumen, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß Niemand, inſofern er auffaßt, getäuſcht werde, d. h. ich gebe zu, daß die Vorſtellungen des Geiſtes, an ſich betrachtet, keinen Irrthum in ſich ſchließen (ſiehe Anmerk. zu S.

17 d. Th.), aber ich leugne, daß der Menſch nichts bejahe, inſofern er auffaßt. Denn was iſt ein geflügltes Pferd auffaſſen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geiſt außer dem geflügelten Pferde nichts Anderes auffaßte, ſo würde er dieß als ihm gegenwärtig betrachten, und keine Urſache haben, an ſeinem Daſeyn zu zweifeln, auch keine Fähigkeit, nicht beizuſtimmen, wenn nicht die Vorſtellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden iſt, welche das Daſeyn eben dieſes Pferdes aufhebt; oder auch, weil er auffaßt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, unadäquat iſt; dann wird er nothwendig das Daſeyn dieſes Pferdes verneinen, oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich, daß der Wille etwas Allgemeines ſey, was allen Ideen beigelegt wird, und daß er nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinſam iſt, nämlich die Bejahung, deren adäquates Weſen deßhalb, inſofern ſie ſo abſtrakt gefaßt wird, in jeder Idee ſeyn muß, und auf dieſe Weiſe in allen nur dieſelbe; aber nicht, inſofern ſie als das Weſen der Idee ausmachend betrachtet wird; denn inſofern unterſcheiden ſich die einzelnen Bejahungen ebenſo untereinander, wie die Ideen ſelbſt. Z. B. die

Bejahung, welche die Idee des Kreises
ſchließt, unterſcheidet ſich von der, welc
Idee des Dreiecks in ſich ſchließt, ebenſo u
Idee des Kreiſes von der Idee des D
Ferner verneine ich durchaus, daß wir
eben ſo großen Denkkraft bedürfen, um zu
hen, daß das wahr ſey, was wahr iſt, a
etwas was falſch iſt, als wahr zu beh
Denn dieſe beiden Bejahungen verhalten
einander, wenn man auf den Geiſt ſieht, n
Seyende zum Nichtſeyenden; denn in den
iſt nichts Poſitives, was die Form der Fa
bildet (ſiehe S. 35 d. Th. mit der Anmer
Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Es iſt hie
beſonders zu bemerken, wie leicht wir g
werden, wenn wir das Allgemeine mit der
zelnen, und das Seyende und Abſtrakte de
nunft mit dem Realen vermengen. Was
den vierten Einwurf betrifft, ſo ſage ich, d
völlig zugebe, daß der in einem ſolchen
gewichte befindliche Menſch (der nämlich
Anderes als Durſt und Hunger, und ſolche
und ſolchen Trank wahrnimmt, welche gle
von ihm entfernt ſind) vor Hunger und
umkommen wird. Fragt man mich, ob ein
Menſch nicht eher für einen Eſel als für
Menſchen anzuſchlagen ſey, antworte ich

ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie hoch der anzuschlagen ist, der sich erhängt, und wie hoch Kinder, Narren, Wahnsinnige u. d. m. anzuschlagen sind.

Es ist nun noch anzugeben, wieviel die Erkenntniß dieser Lehre für das Leben nütze, was wir aus Folgendem leicht ersehen werden. Nämlich 1) insofern sie uns lehrt, daß wir nach dem bloßen Befehle Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig sind, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre hat also außerdem, daß sie die Seele auf alle Weise beruhigt, noch dieß, daß sie uns lehrt, worin unser höchstes Glück oder unsere Seligkeit besteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniß Gottes, welche uns dahin führt, daß wir nur das thun, was Liebe und Frömmigkeit heischen. Hieraus sehen wir klar, wie weit diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend entfernt sind, die für Tugend und rechtschaffenen Handlungen wie für den größten Dienst von Gott mit den höchsten Belohnungen ausgestattet zu werden hoffen, als ob die Tugend selbst und der Dienst gegen Gott nicht das Glück selbst und die höchste Freiheit wäre. 2) Insofern sie uns lehrt, wie wir uns bei Schicksalen, oder bei dem, was nicht

in unſerer Macht ſteht, d. h. bei Dingen, welche nicht aus unſerer Natur erfolgen, verhalten müſſen, nämlich beide Antlitze des Schickſals mit Gleichmuth erwarten und tragen, weil Alles nach dem ewigen Beſchluſſe Gottes mit derſelben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Weſen des Dreieckes folgt, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind. 3) Fördert dieſe Lehre das ſociale Leben, inſofern ſie uns lehrt, Niemanden zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen. Außerdem, inſofern ſie lehrt, daß Jeder mit dem Seinigen zufrieden, auch dem Nächſten hülfreich ſeyn ſoll, nicht aus weibiſchem Mitleide, Parteilichkeit, noch aus Aberglauben, ſondern bloß nach Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umſtände es erfordern, und wie ich im dritten Theile zeigen werde. 4) Endlich fördert dieſe Lehre auch nicht wenig die allgemeine Geſellſchaft, inſofern ſie lehrt, auf welche Weiſe die Bürger zu regieren und zu leiten ſind, daß ſie nämlich nicht knechtiſch, ſondern frei, ein Jeder das Beſte thue. Hiemit habe ich das beendigt, was ich in dieſer Anmerkung abhandeln wollte, und ſo ſchließe ich dieſen unſern zweiten Theil, womit ich glaube, die Natur des menſchlichen Geiſtes und ſeine Eigenſchaften ausführlich genug und ſoweit es

chwierigkeit der Sache erträgt, klar aus-
ergesetzt und solches dargelegt zu haben,
s viel Treffliches, höchst Nützliches und zu
Nothwendiges geschlossen werden kann,
ch zum Theil aus dem Folgenden ergeben

Ethik.

Dritter Theil.

Von dem Urſprunge und der Natur der Seelenbewegungen.

Viele, die über die Seelenbewegungen und die Lebensweiſe der Menſchen geſchrieben haben, ſcheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinſamen Geſetze der Natur befolgen, zu reden, ſondern von Dingen, welche außerhalb der Natur liegen. Ja, ſie ſcheinen den Menſchen in der Natur wie einen Staat im Staate zu faſſen. Denn ſie glauben, daß der Menſch die Ordnung der Natur mehr ſtöre als befolge; daß er eine abſolute Macht in Bezug auf ſeine Handlungen habe und von Niemand, als von ſich ſelber, beſtimmt werde. Die Urſache des menſchlichen

Vermögens und der Unbeständigkeit legen sie nicht dem gemeinsamen Vermögen der Natur, sondern ich weiß nicht welchen Gebrechen der menschlichen Natur, bei, welche sie darum beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen, und wer das Unvermögen des menschlichen Geistes recht beredt oder scharf durchzuhecheln weiß, wird nie für göttlich gehalten. Es gab jedoch auch ausgezeichnete Männer (deren Anstrengung und Fleiß wir Vieles schuldig zu seyn bekennen), die von der richtigen Lebensweise viel Herrliches geschrieben, und den Menschen einsichtsvolle Anweisungen gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen aber, und was seinerseits der Geist sie zu mäßigen vermöge, das hat, so viel ich weiß, Niemand bestimmt. Ich weiß zwar, daß der hochberühmte Carteſius, obwohl auch er annahm, daß der Geist eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, dennoch die menschlichen Seelenbewegungen aus ihren ersten Gründen zu erklären und zugleich den Weg anzugeben versucht hat, wonach der Geist eine absolute Herrschaft über die Seelenbewegungen erlangen könnte; aber, nach meiner Ansicht wenigstens, hat er nichts als den Scharfsinn seines großen Geistes gezeigt, wie ich seines Orts

beweiſen werde; jetzt will ich zu Jenen zurückkehren, welche die Seelenbewegungen und Handlungen der Menſchen lieber verabſcheuen oder verlachen, als verſtehen wollen. Dieſen wird es ohne Zweifel wunderbar ſcheinen, daß ich die Gebrechen und Thorheiten der Menſchen auf geometriſche Weiſe zu behandeln unternehme und das in beſtimmter Ordnung darthun will, wovon ſie immerfort ſchreien, daß es der Vernunft widerſtreite, eitel, albern und ſchrecklich ſey. Aber mein Grund iſt dieſer: Es geſchieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte, denn die Natur iſt immer dieſelbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Thätigkeitsvermögen iſt daſſelbe, d. h. die Geſetze und Regeln der Natur, nach welchen Alles geſchieht und aus den einen Formen in die andern verwandelt wird, ſind überall und immer dieſelben, und ſonach muß auch eine und dieſelbe Weiſe ſeyn, die Natur irgend welcher Dinge zu verſtehen, nämlich durch die allgemeinen Geſetze und Regeln der Natur. Daher erfolgen die Seelenbewegungen des Haſſes, Zornes, Neides ꝛc., an ſich betrachtet, aus derſelben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige Einzelne, und hiernach erkennen ſie beſtimmte Urſachen an, durch welche ſie verſtanden werden, und haben

bestimmte Eigenschaften, die unseres Verständnisses eben so würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden andern Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen. Ich werde also die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geistes in Bezug auf dieselben nach derselben Methode behandeln, welche ich im vorigen über Gott und den Geist angewendet habe, und die menschlichen Handlungen und Bestrebungen eben so betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre.

Definitionen.

1. Adäquate Ursache nenne ich diejenige, deren Wirkung klar und bestimmt durch sie aufgefaßt werden kann. Unadäquate aber, oder theilweise, nenne ich diejenige, deren Wirkung durch sie allein nicht verstanden werden kann.

2. Ich sage, daß wir dann thätig sind, wenn Etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. (nach der vor. Def.) wenn aus unserer Natur Etwas in uns erfolgt, was durch diese allein klar und bestimmt verstanden werden kann. Dagegen sage ich, daß wir leiden, wenn Etwas in uns geschieht oder Etwas außer unserer Natur erfolgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind.

3. Unter Seelenbewegung verstehe ich die Erregungen des Körpers, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird, und zugleich die Ideen dieser Erregungen.

Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Erregungen seyn können, dann verstehe ich unter Seelenbewegung Thätigkeit, im andern Falle Leidenschaft.

Postulate.

1. Der menschliche Körper kann auf viele Weisen afficirt werden, wodurch sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; und auch auf andere Weisen, welche sein Thätigkeitsvermögen weder größer noch geringer machen.

Dieses Postulat oder Axiom stützt sich auf Postulat 1 und Lehnsatz 5 und 7. (Siehe diese nach S. 13, Th. 2.)

2. Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichts desto minder die Eindrücke oder Spuren der Objekte (siehe hierüber Post. 5, Th. 2), und folglich auch dieselben Vorstellungen von den Dingen, beibehalten (siehe deren Definition in der Anmerkung zu S. 17, Th. 2).

Erster Satz. Unser Geist thut Manches, Manches aber leidet er, nämlich, insofern er

unadäquate Ideen hat, insofern thut er Manches nothwendig, und insofern er unadäquate Ideen hat, insofern leidet er nothwendig Manches.

Beweis. In jedem menschlichen Geiste sind einige Ideen adäquat, andere aber verstümmelt und verworren (nach Anmerk. zu S. 40, Th. 2); die Ideen aber, welche in Jemandes Geiste adäquat sind, sind in Gott adäquat, insofern er das Wesen eben dieses Geistes ausmacht (nach Folges. zu S. 11, Th. 2), und diejenigen sodann, welche in dem Geiste unadäquat sind, sind in Gott auch (nach demselben Folges.) adäquat, nicht insofern er blos das Wesen dieses Geistes, sondern auch insofern er die Geister anderer Dinge zugleich in sich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee nothwendig eine Wirkung erfolgen (nach S. 36, Th. 1), deren adäquate Ursache Gott ist (siehe Def. 1 d. Th.), nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er als von jener gegebenen Idee afficirt betrachtet wird (siehe S. 9, Th. 2). Aber dieser Geist ist die adäquate Ursache der Wirkung, deren Ursache Gott ist, insofern er von einer Idee afficirt ist, welche in Jemandes Geiste adäquat ist (nach Folges. zu S. 11, Th. 2). Also thut unser Geist (nach Def. 2 d. Th.) Manches nothwendig, *insofern er adäquate* Ideen hat. Dieß war das

erſte. Was ſodann nothwendig aus einer Idee erfolgt, welche in Gott adäquat iſt, nicht inſofern er nur eines Menſchen Geiſt, ſondern inſofern er die Geiſter anderer Dinge zugleich mit dem Geiſte eben dieſes Menſchen in ſich faßt, hievon iſt (nach demſelben Folgeſatz zu S. 11, Th. 2) der Geiſt jenes Menſchen nicht adäquate, ſondern theilweiſe Urſache, und folglich (nach Def. 2 d. Th.) leidet der Geiſt nothwendig Manches, inſofern er unadäquate Ideen hat. Dieß war das zweite. Alſo thut unſer Geiſt ꝛc. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Geiſt um ſo mehr Leidenſchaften unterworfen iſt, je mehr unadäquate Ideen er hat, und daß er dagegen um ſo mehres thut, je mehr adäquate er hat.

Zweiter Satz. Der Körper kann den Geiſt nicht zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung oder Ruhe, noch zu etwas Anderem (wenn es ein ſolches gibt) beſtimmen.

Beweis. Alle Daſeynsweiſen des Denkens haben Gott, inſofern er ein denkendes Ding iſt, zur Urſache, nicht aber inſofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach S. 6, Th. 2). Das alſo, was den Geiſt zum Denken *beſtimmt*, iſt eine Daſeynsweiſe des Denkens und

der Ausdehnung, d. h. (nach Def. 12, Th. 2)

kein Körper. Dieß war das erſte. Ferner, die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen andern Körper entſtehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern beſtimmt worden iſt, und abſolut Alles, was in einem Körper entſteht, mußte durch Gott entſtehen, inſofern er als durch eine Daſeynsweiſe der Ausdehnung, und nicht als durch eine Daſeynsweiſe des Denkens afficirt betrachtet wird (nach demſelben S. 6, Th. 2) d. h. es kann nicht durch den Geiſt entſtehen, der (nach S. 11, Th. 2) eine Daſeynsweiſe des Denkens iſt. Dieß war das Zweite, alſo kann weder der Körper den Geiſt ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird deutlicher verſtanden aus dem, was in der Anordnung zu S. 7, Th. 2 geſagt wurde, daß nämlich der Geiſt und der Körper ein und daſſelbe Ding ſind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kömmt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieſelbe iſt, mag die Natur unter dieſem oder jenem Attribute begriffen werden; folglich, daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenſchaften unſeres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenſchaften des Geiſtes gleich iſt, was auch aus der Weiſe ſich ergibt, wie

wir Satz 12, Th. 2 den Beweis geführt. Nun, obgleich dieses sich so verhält, daß kein Zweifelsgrund mehr ist, so glaube ich doch kaum, daß die Leute zu bewegen sind, dieses mit unbefangenem Geiste zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest glauben sie, daß der Körper auf den bloßen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe und das Meiste thue, was aber von dem Willen des Geistes und der Geschicklichkeit, es auszudenken, abhänge. Denn Niemand hat bis jetzt bestimmt, was der Körper vermöge, d. h. Niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, insofern diese blos als körperliche betrachtet wird, thun könne, und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiste bestimmt wird. Denn Niemand kennt bis jetzt den Bau dieses Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte, nicht zu gedenken, daß man bei den Thieren Vieles bemerkt, was die menschliche Gewandtheit weit übertrifft, und daß die Nachtwandler im Schlafe Vieles thun, was sie wachend nicht wagen würden; dieß zeigt zur Genüge, daß der Körper selbst nach den bloßen Gesetzen seiner Natur Vieles vermöge, worüber sein Geist sich wundert. Zudem weiß Niemand auf welche Weise

oder durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und wie groß die Schnelligkeit iſt, mit der er ihn zu bewegen vermöge. Hieraus folgt, daß die Menſchen, wenn ſie behaupten, daß dieſe oder jene Handlung des Körpers aus dem Geiſte entſpringe, der die Herrſchaft über den Körper hat, nicht wiſſen was ſie ſagen, und blos mit hochtönenden Worten geſtehen, daß ſie, ohne ſich darüber zu wundern, die wahre Urſache dieſer Handlung nicht kennen. Sie werden aber erwidern, ob ſie nun wiſſen oder nicht wiſſen, durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, ſo machten ſie doch die Erfahrung, daß, wenn der menſchliche Geiſt nicht zum Denken fähig iſt, der Körper ungeſchickt iſt; ſie machten ferner die Erfahrung, daß es in der bloßen Gewalt des Geiſtes ſtehe zu ſprechen, zu ſchweigen, und vieles Andere, was ſie deßhalb von dem Beſchluſſe des Geiſtes abhängig glauben. Was aber das Erſte betrifft, ſo frage ich ſie ſelber, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß, wenn im Gegentheil der Körper ungeſchickt iſt, der Geiſt zugleich zum Denken unvermögend ſey? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt der Geiſt mit ihm in Schlaf verſenkt und hat die Macht nicht, wie beim Wachen, zu denken.

Ferner haben wohl Alle erfahren, daß der Geist nicht immer gleich befähigt ist, über dasselbe Objekt zu denken, sondern, daß, sowie der Körper befähigter ist, daß bald die Vorstellung dieses, bald die jenes Objektes aufgeregt wird, so auch der Geist befähigter ist, bald dieses, bald jenes Objekt zu betrachten. Aber, wird man sagen, aus den bloßen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche betrachtet wird, können unmöglich die Ursachen der Gebäude, der Gemälde und solcher Dinge, welche blos durch die menschliche Kunst zu Stande kommen, abgeleitet werden, und der menschliche Körper, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und geführt würde, ist nicht im Stande einen Tempel zu bauen. Ich habe aber schon gezeigt, daß sie nicht wissen, was der Körper vermag, oder was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst erfahren, daß Vieles nach den bloßen Gesetzen seiner Natur geschieht, was sie nie anders, als unter der Leitung des Geistes für möglich gehalten hätten, wie das, was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst sich, wenn sie wachen, wundern. Hiezu kömmt der Bau des menschlichen Körpers selbst, welcher an Künstlichkeit alle weit übertrifft, die durch menschliche Kunst gebaut worden sind, ohne

hier nochmals auszuführen, was oben gezeigt ist, daß aus der unter jeglichem Attribute betrachteten Natur Unendliches erfolgt. Was ferner das Zweite betrifft, so stünde es wahrlich weit besser um die menschlichen Angelegenheiten, wenn es eben so sehr in der Gewalt des Menschen stünde, zu schweigen, als zu sprechen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Verlangen zu mäßigen. Daher kömmt es, daß Viele glauben, daß wir nur das frei thun, was wir nicht sehr begehren, weil das Verlangen nach diesen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, dessen wir häufig gedenken, verwischt werden kann, dasjenige aber keineswegs, was wir mit großer Seelenbewegung erstreben, die durch das Andenken eines andern Dinges nicht beruhigt werden kann. Aber hätten wir nicht erfahren, daß wir Vieles thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir nämlich von entgegengesetzten Seelenbewegungen bestürmt sind, das Bessere sehen und das Schlechtere befolgen, so wäre kein Grund, der uns zu glauben hinderte, daß wir in Allem frei handeln. So glaubt der Säugling, er begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache,

und der Furchtſame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er ſpreche aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes dasjenige, was er nachher nüchtern verſchwiegen zu haben wünſchte; ſo meint der Irre, die Plaudertaſche, das Kind und die Meiſten dieſes Schlages, ſie redeten aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes, da ſie doch den Trieb zum Reden, den ſie haben, nicht zähmen können, ſo daß die Erfahrung ſelbſt uns eben ſo klar, als die Vernunft, lehrt, daß die Menſchen blos deßhalb ſich für frei halten, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt, der Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, unkundig ſind, und überdieß, weil die Entſchlüſſe des Geiſtes nichts ſind, als die Verlangen ſelbſt, die nach der verſchiedenen Dispoſition des Körpers verſchieden ſind. Denn jeder richtet Alles nach ſeiner Seelenbewegung ein. Wer alſo von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt wird, weiß nicht, was er will, wer aber von keiner, wird durch einen kleinen Bewegungsgrund hierhin und dorthin geſchleudert. Alles dieſes zeigt uns gewiß klar, daß ſowohl der Beſchluß des Geiſtes, als ſeine Verlangen, ſo wie die Beſtimmung des Körpers, von Natur zugleich, oder vielmehr ein und daſſelbe Ding iſt, welches wir, unter dem Attribute des Denkens betrachtet und

durch dieses ausgedrückt, Beschluß nennen, dagegen, unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Bestimmung heißen. Dieß wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen; denn es ist etwas Anderes, was ich hier besonders beachtet haben möchte, nämlich, daß wir nur nach dem Beschlusse des Geistes Etwas thun können, wenn wir uns dessen erinnern; wir können z. B. kein Wort aussprechen, ohne uns dessen zu erinnern; ferner steht es nicht in der freien Macht des Geistes, sich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergessen. Daher glaubt man, es stehe nur in der Gewalt des Geistes, ein Ding, dessen wir uns erinnern, nach freiem Entschlusse des Geistes verschweigen oder sagen zu können. Wenn es uns aber träumt, daß wir sprechen, glauben wir aus freiem Entschlusse des Geistes zu sprechen, und dennoch sprechen wir nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, daß wir Manches den Menschen verhehlten, und zwar nach demselben Beschlusse des Geistes, nach welchem wir wachend verschweigen, was wir wissen. Uns träumt endlich, daß wir Manches nach dem Beschlusse des Geistes thun, was wir wachend nicht wagen, und

deßhalb möchte ich wohl wissen, ob es im Geiste zwei Gattungen von Beschlüssen gebe, nämlich phantastische und freie? Wenn wir nicht so weit im Unsinn gehen wollen, muß man nothwendig zugeben, daß dieser Beschluß des Geistes, den man für frei hält, sich von der Vorstellung selbst oder Erinnerung nicht unterscheide und nichts Anderes sey, als jene Bejahung, welche die Idee, insofern sie Idee ist, nothwendig in sich schließt (siehe S. 49, Th. 2). Folglich entstehen diese Beschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseyenden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Beschlusse des Geistes spreche oder schweige, oder sonst Etwas thue, träumt mit offenen Augen.

Dritter Satz. Die Handlungen des Geistes entspringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenschaften aber hängen nur von unadäquaten ab.

Beweis. Das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, ist nichts Anderes, als die Idee des wirklich daseyenden Körpers (nach S. 11 und 13, Th. 2), welche (nach S. 15, Th. 2) aus vielen andern zusammengesetzt sind, von denen einige (nach Folges. zu S. 38, Th. 2) adäquat, andere aber unadäquat sind (nach Folges. zu S. 29, Th. 2). Was also aus der Natur des Geistes erfolgt, und wovon der Geist die

nächste Ursache ist, durch welchen es verstanden werden muß, das muß nothwendig aus einer adäquaten oder unadäquaten Idee erfolgen. Insofern aber der Geist (nach S. 1 d. Th.) unadäquate Ideen hat, sofern leidet er nothwendig. Demnach folgen die Handlungen des Geistes nur aus adäquaten Ideen, und der Geist leidet allein deßhalb, weil er unadäquate Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen also, daß die Leidenschaften nur dem Geiste angehören, insofern er etwas hat, was eine Negation in sich schließt, oder insofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welche für sich ohne andere nicht klar und bestimmt aufgefaßt werden kann. Hiernach könnte ich zeigen, daß die Leidenschaften auf dieselbe Weise den einzelnen Dingen, wie dem Geiste, angehörten und auf keine andere Weise aufgefaßt werden können; mein Vorsatz ist aber, nur von dem menschlichen Geiste zu handeln.

Vierter Satz. Jedes Ding kann nur von einer äußeren Ursache zerstört werden.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus sich; denn die Definition jedes Dinges bejaht das Wesen *des Dinges selbst*, verneint es aber nicht, oder *setzt das Wesen* des Dinges, hebt es aber nicht

auf. Wenn wir alſo nur auf das Ding ſelbſt, nicht aber auf die äußeren Urſachen achten, werden wir nichts in demſelben finden können, was es zerſtören könnte. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Dinge ſind inſofern entgegengeſetzter Natur, d. h. können inſofern nicht in demſelben Subjekte ſeyn, inſofern das eine das andere zerſtören kann.

Beweis. Denn wenn ſie unter ſich übereinſtimmen, oder in demſelben Subjekte zugleich ſeyn könnten, ſo könnte es ja in demſelben Subjekte etwas geben, was es zerſtören könnte. Dieß iſt (nach dem vor. Satz) widerſinnig, alſo ſind Dinge ꝛc. W. z. b. w.

Sechſter Satz. Jedes Ding ſtrebt, ſo viel an ihm liegt, in ſeinem Seyn zu beharren.

Beweis. Denn die einzelnen Dinge ſind Daſeynsweiſen, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1), d. h. (nach S. 34, Th. 1) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott iſt und handelt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Kein Ding hat etwas in ſich, wodurch es zerſtört werden könnte, oder was ſein Daſeyn aufhöbe (nach S. 4 d. Th.), ſondern es widerſteht ſich

vielmehr alle dem, was sein Daseyn aufheben kann (nach dem vor. S.), also strebt es, so viel es kann und an ihm liegt, in seinem Seyn zu beharren. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst.

Beweis. Aus dem gegebenen Wesen eines jeden Dinges erfolgt Manches nothwendig (nach S. 36 Th. 1), und die Dinge können nichts Anderes als das, was aus ihrer bestimmten Natur nothwendig erfolgt (nach S. 29, Th. 1), darum ist das Vermögen oder Bestreben jedes Dinges, wodurch es entweder allein, oder mit anderen etwas thut, oder zu thun strebt, d. h. (nach S. 6 d. Th.) das Vermögen oder Bestreben, wodurch es in seinem Seyn zu beharren strebt, nichts als das gegebene oder wirkliche Wesen des Dinges selbst. W. z. b. w.

Achter Satz. Das Bestreben, wonach jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebt, schließt keine endliche, sondern eine unbestimmte Zeit in sich.

Beweis. Denn wenn es eine begrenzte *Zeit in sich* schlösse, welche die Dauer eines

Dinges bestimmte, so würde aus dem bloßen Vermögen selbst, wodurch das Ding da ist, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht da seyn könnte, sondern zerstört werden müßte. Nun ist dieß (nach S. 4 d. Th.) widersinnig, also schließt das Bestreben, wonach das Ding da ist, keine beschränkte Zeit, sondern vielmehr, weil es (nach S. 4 d. Th.), wenn von keiner äußeren Ursache zerstört, mit demselben Vermögen, womit es jetzt da ist, da zu seyn immer fortfährt, eine unbestimmte Zeit in sich. W. z. b. w.

Neunter Satz. Der Geist strebt sowohl, insofern er klare und bestimmte, als insofern er verworrene Ideen hat, in seinem Seyn in unbestimmter Dauer zu beharren, und ist sich dieses seines Strebens bewußt.

Beweis. Das Wesen des Geistes besteht aus adäquaten und unadäquaten Ideen, wie wir (S. 3 d. Th.) gezeigt haben, folglich strebt er (nach S. 7 d. Th.) sowohl insofern er die einen, als insofern er die andern hat, in seinem Seyn zu beharren, und zwar (nach S. 8 d. Th.) in unbestimmter Dauer. Da aber der Geist (nach S. 28, Th. 2) durch die Idee der Erregungen des Körpers nothwendig sich seiner bewußt ist,

so ist also (nach S. 7 d. Th.) der Geist sich seines Strebens bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Streben, auf den Geist allein bezogen, heißt Wille, aber auf Geist und Körper zusammen bezogen, nennt man es ein Verlangen, welches also nichts Anderes ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur das, was zu seiner Erhaltung dient, nothwendig folgt, und folglich ist der Mensch dieses zu thun bestimmt. Auch ist zwischen Verlangen und Begierde kein Unterschied, nur daß Begierde sich meist auf die Menschen bezieht, insofern sie sich ihres Verlangens bewußt sind. Man kann sie daher so definiren: Begierde ist Verlangen mit dem Bewußtseyn desselben. Hiernach ist also entschieden, daß wir nichts erstreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten; sondern vielmehr, daß wir deßhalb etwas für gut halten, weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren.

Zehnter Satz. Es kann in unserem Geiste keine Idee geben, welche das Daseyn unseres Körpers ausschließt, vielmehr ist eine solche ihm entgegengesetzt.

Beweis. Es kann nichts in unserem Körper geben, was ihn zerstören kann (nach S. 5 d. Th.), folglich kann es auch keine Idee davon

in Gott geben, insofern er die Idee unseres Körpers hat (nach Folges. zu S. 9, Th. 2), d. h. (nach Folges. zu S. 11 und 13, Th. 2) es kann in unserem Geiste keine Idee davon geben, sondern vielmehr, da (nach S. 11 und 13, Th. 2) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee eines wirklich daseyenden Körpers ist, so ist es das erste und hauptsächlichste Streben unseres Geistes (nach S. 7 d. Th.), das Daseyn unseres Körpers zu bejahen, und folglich ist eine Idee, welche das Daseyn unseres Körpers verneint, unserem Geiste entgegengesetzt. W. z. b. w.

Elfter Satz. Alles, was die Thätigkeit unseres Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Satz 7, Th. 2, oder auch aus Satz 14, Th. 2.

Anmerkung. Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und diese Leidenschaften erklären uns die Seelenbewegungen der Luft und Unluft. Unter Luft verstehe ich also im Folgenden die

Leidenſchaft, wodurch der Geiſt zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Unluſt aber die Leidenſchaft, wodurch er zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Bezieht ſich ferner die Seelenbewegung der Luſt zugleich auf Geiſt und Körper, nenne ich ſie Wolluſt oder Wohlbehagen, die Seelenbewegung der Unluſt aber Schmerz oder Mißbehagen. Jedoch iſt zu bemerken, daß Wolluſt und Schmerz ſich dann auf den Menſchen beziehen, wenn ein Theil deſſelben mehr als die übrigen afficirt iſt, Wohlbehagen aber und Mißbehagen, wenn alle gleichmäßig afficirt ſind. Was Begierde ſey, habe ich in der Anmerkung zu Satz 9 dieſes Theils erklärt und außer dieſen dreien erkenne ich keine andere Hauptſeelenbewegungen an. In Folgendem werde ich zeigen, daß die anderen aus dieſen dreien entſtehen. Ehe ich jedoch weiter gehe, will ich hier den Satz 10 dieſes Theils weitläufiger erläutern, damit man deutlicher einſehe, auf welche Weiſe eine Idee einer Idee entgegengeſetzt iſt.

In der Anmerkung zu Satz 17 Theil 2 haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Weſen des Geiſtes ausmacht, das Daſeyn des Körpers ſo lange in ſich ſchließt, als der Körper ſelbſt da iſt. Ferner folgt aus dem, was wir in dem

Folgeſ. zu S. 8 Th. 2 und in der Anmerk. dazu gezeigt haben, daß das gegenwärtige Daſeyn unſeres Geiſtes blos davon abhängt, daß der Geiſt das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geiſtes, wodurch er ſich die Dinge vorſtellt und ſich ihrer erinnert, auch davon abhängt (ſiehe S. 17 und 18 Th. 2 mit der Anmerk.) daß er das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Daſeyn des Geiſtes und ſein Vorſtellungsvermögen aufgehoben wird, ſobald der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers zu bejahen aufhört. Der Geiſt ſelbſt kann aber eben ſo wenig die Urſache ſeyn, weßhalb der Geiſt dieſes Daſeyn des Körpers zu bejahen aufhört (nach S. 2 d. Th.) als das, daß der Körper zu ſeyn aufhört. Denn (nach S. 6 Th. 2) iſt die Urſache, weßhalb der Geiſt das Daſeyn des Körpers bejaht, nicht, weil der Körper angefangen hat, da zu ſeyn. Deßhalb hört er auch aus demſelben Grunde nicht auf, das Daſeyn des Körpers ſelbſt zu bejahen, weil der Körper zu ſeyn aufhört, ſondern (nach S. 8 Th. 2) entſpringt dieß aus einer andern Idee, welche das gegenwärtige Daſeyn unſeres Körpers und folglich unſeres Geiſtes ausſchließt, und welche daher der Idee,

welche das Weſen unſeres Geiſtes ausmacht, entgegengeſetzt iſt.

Zwölfter Satz. Der Geiſt ſucht, ſoviel er vermag, ſich das vorzuſtellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert.

Beweis. So lange der menſchliche Körper auf eine Weiſe afficirt iſt, welche die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt, ſo lange wird der menſchliche Geiſt denſelben Körper als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2), und folglich betrachtet (nach S. 7 Th. 2) der menſchliche Geiſt einen äußeren Körper ſo lange als gegenwärtig, das heißt (nach Anmerkung deſſelben Satzes) er ſtellt ſich ihn vor, ſo lange der menſchliche Körper auf eine Weiſe afficirt iſt, welche die Natur eben dieſes äußern Körpers in ſich ſchließt. So lange alſo der Geiſt ſich das vorſtellt, was das Thätigkeitsvermögen unſeres Körpers vermehrt oder erweitert, ſo lange iſt der Körper auf Weiſen afficirt, welche ſein Thätigkeitsvermögen vermehren oder erweitern (ſiehe Poſt. 1 d. Th.), und folglich wird (nach S. 11 d. Th.) ſo lange das Vermögen des Geiſtes vermehrt oder erweitert, und nachher (nach S. 6 oder 9 Th. 3) ſucht der Geiſt, ſo viel er vermag, dieſes ſich vorzuſtellen. W. z. b. w.

Dreyzehnter Satz. Wenn der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder einschränkt, sucht er, so viel er vermag, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche das Daseyn jener ausschließen.

Beweis. So lange sich der Geist etwas derartiges vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert, oder eingeschränkt (wie wir im vorigen Satze bewiesen haben), und doch wird er sich dieses so lang vorstellen, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließt (nach S. 17 Th. 2) d. h. (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder eingeschränkt, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das Daseyn desselben ausschließt, und welches der Geist also (nach S. 9 d. Th.) so viel er vermag, sich vorzustellen, oder in das Gedächtniß zu rufen suchen wird. W. z. h. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist das sich vorzustellen abgeneigt ist, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder einschränkt.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir klar, was Liebe und was Haß ist; Liebe ist nämlich nichts als Lust, verbunden mit der Idee einer

äußeren Urſache; und Haß nichts als Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache. Wir ſehen auch, daß der Liebende nothwendig den Gegenſtand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten ſucht, und dagegen der Haſſende den Gegenſtand, der ihm verhaßt iſt, zu entfernen und zu zerſtören ſucht. Doch von dieſem Allem in der Folge weitläufiger.

Vierzehnter Satz. Wenn der Geiſt einmal von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden.

Beweis. Wenn der menſchliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich afficirt war, wird der Geiſt auch ſogleich, wenn er ſich hernach einen derſelben vorſtellt, ſich des andern erinnern (nach S. 18 Th. 2). Aber die Vorſtellungen des Geiſtes zeigen mehr die Erregungen unſeres Körpers als die Natur der äußeren Dinge an, (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 Th. 2) wenn alſo der Körper und folglich der Geiſt (ſiehe Def. 3 d. Th.) einmal von zwei Bewegungen afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden. W. z. h. w.

Fünfzehnter Satz. Jedes Ding kann zufällig Urſache der Luſt, Unluſt oder Begierde ſeyn.

Beweis. Angenommen, der Geiſt würde von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt, wovon die eine ſein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und die andere es vermehrt oder vermindert (ſiehe Poſt. 1 d. Th.) ſo erhellt aus dem vorigen Satze, daß, wenn der Geiſt hernach von der erſten als ſeiner wahren Urſache, welche (nach der Vorausſetzung) an ſich ſein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, afficirt wird, er auch ſogleich von dieſer andern, welche ſein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 11 d. Th.) von Luſt oder Unluſt erregt werden wird, und ſonach iſt jenes Ding nicht an ſich, ſondern zufällig Urſache der Luſt oder Unluſt. Und auf dieſelbe Weiſe kann leicht dargethan werden, daß jenes Ding zufällig die Urſache der Begierde ſeyn kann. W. z. b. w.

Folgeſatz. Blos deßhalb, weil wir ein Ding mit der Regung von Luſt oder Unluſt betrachtet haben, wovon es ſelbſt nicht wirkende Urſache iſt, können wir es lieben oder haſſen.

Beweis. Denn bloß daher kommt es (nach S. 14 d. Th.), daß der Geiſt, wenn er ſich nachher dieſes Ding vorſtellt, durch die Regung

der Luſt oder Unluſt afficirt wird, das heißt (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) daß das Vermögen des Geiſtes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. ſ. w., und folglich (nach S. 12 d. Th.), daß der Geiſt geneigt iſt, es ſich vorzuſtellen oder (nach Folgeſ. zu S. 13 d. Th.) abgeneigt iſt, das heißt (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß er es liebt oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir, wie es kommen kann, daß wir etwas ohne irgend eine andere uns bekannte Urſache lieben oder haſſen, als blos aus Sympathie (wie man ſagt) und Antipathie. Hieher ſind auch diejenigen Objekte zu beziehen, die uns blos deßhalb mit Luſt oder Unluſt afficiren, weil ſie mit Objekten einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben dieſen Regungen afficiren, wie ich im folgenden Satze zeigen werde. Ich weiß zwar, daß die Schriftſteller, welche dieſe Wörter Sympathie und Antipathie zuerſt eingeführt haben, damit gewiſſe verborgene Eigenſchaften der Dinge bezeichnen wollen, aber ich glaube nichts deſto minder, daß wir auch bekannte oder offenbare Eigenſchaften darunter verſtehen dürfen.

Sechszehnter Satz. Wir werden ein Ding blos deßhalb, weil wir uns vorſtellen, daß es etwas Aehnliches mit einem Objekte hat, welches

den Geiſt mit Luſt oder Unluſt zu afficiren
lieben oder haſſen, wenn auch das, warum
Ding dem Objekte ähnlich iſt, nicht die b
kende Urſache jener Regungen iſt.

Beweis. Das, was dem Objekte ä
iſt, haben wir in dem Objekte ſelbſt (na
Vorausſetzung) mit der Regung der Luſt
Unluſt betrachtet. Wenn alſo (nach S. 14 2
der Geiſt von der Vorſtellung deſſelben a
wird, wird er auch zugleich von dieſer oder
Regung afficirt werden und folglich wird
Ding, bei dem wir eben daſſelbe wahrn
(nach S. 15 d. Th.) zufällig Urſache der
oder Unluſt. Alſo (nach dem vor. Folgeſ.)
den wir es lieben oder haſſen, wenn auch
worin es dem Objekte ähnlich iſt, nicht die
kende Urſache jener Regungen iſt.

Siebenzehnter Satz. Wenn wir un
Ding, welches uns mit der Seelenbewegun
Unluſt zu afficiren pflegt, in einigen mit
andern gewiſſermaßen ähnlich vorſtellen, w
uns mit einer eben ſo großen Seelenbew
der Luſt zu afficiren pflegt, ſo werden w
haſſen und zugleich lieben.

Beweis. Denn dieſes Ding iſt (na
Vorausſetzung) an ſich Urſache der Unluſt
(nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) inſofern

es uns mit dieſer Seelenbewegung vorſtellen, werden wir es haſſen, inſofern wir uns außerdem vorſtellen, daß es etwas Aehnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben ſo großen Regung von Luſt zu afficiren pflegt, werden wir es mit einer eben ſo großen Empfindung der Luſt lieben (nach dem vor. S.), und folglich werden wir es haſſen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Stimmung des Geiſtes, welche nämlich aus zwei entgegengeſetzten Regungen entſteht, heißt Schwanken der Seele, welches ſich zur Seelenbewegung verhält, wie das Zweifeln zur Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2); das Schwanken der Seele und das Zweifeln unterſcheiden ſich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger. Es iſt aber zu bemerken, daß ich in dem vorigen Satze dieſes Schwanken der Seele aus Urſachen abgeleitet habe, welche an ſich die Urſache der einen Seelenbewegung, und zufällig die Urſache der andern Seelenbewegung ſind; ich habe dieß deßhalb gethan, weil es ſo leicher aus dem vorigen abgeleitet werden konnte, aber nicht, weil ich leugnen wollte, daß das Schwanken der Seele meiſt durch ein Objekt entſteht, welches die wirkende Urſache beider Seelenbewegungen iſt. Denn v-

menſchliche Körper beſteht (nach Poſt. 1 Th. 2) aus vielfachen Individuen verſchiedener Natur, und kann folglich (nach Ar. 1 hinter Lehnſ. 3, nach S. 13 Th. 2) von einem und demſelben Körper auf vielfache und verſchiedene Weiſen afficirt werden, und im Gegentheil, weil ein und daſſelbe Ding auf vielfache Weiſen afficirt werden kann, wird es auch auf viele und verſchiedenen Weiſen einen und denſelben Theil des Körpers afficiren können. Hieraus können wir leicht erkennen, daß ein und derſelbe Gegenſtand die Urſache vieler und entgegengeſetzter Seelenbewegungen ſeyn kann.

Achtzehnter Satz. Der Menſch wird von der Vorſtellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt und Unluſt afficirt, wie von der Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis. So lange der Menſch von der Vorſtellung eines Dinges afficirt wird, wird er das Ding, wenn es auch nicht vorhanden iſt, als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2 mit dem Folgeſ.) und ſtellt es ſich nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn ſeine Vorſtellung mit der Vorſtellung der Vergangenheit oder Zukunft *verbunden iſt* (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2). *Daher iſt die* Vorſtellung eines Dinges, bloß

ſich betrachtet, dieſelbe, ſie mag auf Zukunft, Vergangenheit oder Gegenwart bezogen werden, d. h. (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 Th. 2) der Zuſtand oder die Erregung des Körpers iſt dieſelbe, es mag eine Vorſtellung eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn, und folglich iſt die Seelenbewegung der Luſt und Unluſt dieſelbe, die Vorſtellung mag die eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Ich nenne hier ein Ding inſofern vergangen oder zukünftig, inwiefern wir von demſelben erregt waren, oder zukünftig afficirt werden. Z. B. inſofern wir es geſehen haben oder ſehen werden, inſofern es uns erquickt hat, oder erquicken wird, uns geſchadet hat, oder ſchaden wird. Denn inſofern wir es uns ſo vorſtellen, bejahen wir ſein Daſeyn, d. h. der Körper wird von keiner Regung afficirt, welche das Daſeyn des Dinges ausſchlöſſe, alſo war (nach S. 17 Th. 2) der Körper von der Vorſtellung des Dinges auf dieſelbe Weiſe afficirt, als wenn das Ding ſelbſt gegenwärtig wäre. Weil aber meiſt diejenigen, welche viel Erfahrung haben, ſchwanken, ſo lange ſie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang des Dinges häufig in Zweifel ſind

(siehe Anmerk. zu S. 44 Th. 2) so sind die Seelenbewegungen, welche aus solchen Vorstellungen der Dinge entstehen, nicht so beständig, sondern werden meist von den Vorstellungen anderer Dinge getrübt, bis die Menschen über den Ausgang des Dinges sicherer sind.

2. Anmerkung. Aus dem eben Gesagten erkennen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß ist. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht hingegen ist unbeständige Lust, ebenfalls entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges; wenn dann der Zweifel in diesen Seelenbewegungen aufgehoben wird, wird aus der Hoffnung Zuversicht und aus der Furcht Verzweiflung, nämlich Lust oder Unlust entspringen aus der Vorstellung eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Freude sodann ist Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewissensbiß endlich ist der Freude entgegengesetzte Unlust.

Neunzehnter Satz. Wer sich vorstellt, de*s, was er* liebt, zerstört werde, wird Un

ellt er sich aber vor, daß es erhalten wird, ird er Lust empfinden.

Beweis. Der Geist sucht sich, soviel er ermag, das vorzustellen, was das Thätigkeits-Vermögen des Körpers vermehrt oder erweitert (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) das, was er liebt. Die Vorstellung wird von dem erweitert, was das Daseyn des Dinges setzt, und dagegen von dem eschränkt, was das Daseyn des Dinges ausschließt (nach S. 17 Th. 2); demnach fördern ie Vorstellungen der Dinge, welche das Daseyn es geliebten Gegenstandes setzen, das Bestreben es Geistes, wodurch er den geliebten Gegenstand ich vorzustellen strebt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) sie afficiren den Geist mit Lust, nd was dagegen das Daseyn des geliebten Gegenstandes ausschließt, beschränkt eben dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach derselben Anmerkung) afficirt den Geist mit Unlust. Wer sich aher vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört ird, wird Unlust empfinden ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß as, was er haßt, zerstört werde, wird Lust mpfinden.

Beweis. Der Geist sucht (nach S. 13 d. h.) sich dasjenige vorzustellen, was das Daseyn

der Dinge ausschließt, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach Anmerkung desselben Satzes) er sucht sich dasjenige vorstellend, was das Daseyn der Dinge ausschließt, welche er haßt, und darum fördert die Vorstellung des Dinges, welche das Daseyn desjenigen, was der Geist haßt, ausschließt, dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Geist mit Lust. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört werde, wird Lust empfinden. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Lust oder Unlust afficirt wird, wird auch mit Lust oder Unlust afficirt werden; und jede dieser Seelenbewegungen wird im Liebenden größer oder geringer seyn, je nachdem eine davon in dem Geliebten größer oder geringer ist.

Beweis. Die Vorstellungen der Dinge (wie wir S. 19 d. Th. gezeigt haben), die das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, fördern das Bestreben des Geistes, wonach er sich den geliebten Gegenstand selbst vorzustellen sucht. Aber die Lust setzt das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes und um so mehr, je die Bewegung der Lust ist; denn sie

nmerk. zu S. 11 d. Th.) Uebergang zu grö-
:rer Vollkommenheit. Alſo fördert die Vorſtel-
ıng der Luſt des geliebten Gegenſtandes bei dem
iebenden das Beſtreben des Geiſtes ſelbſt, d. h.
ıach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den
iebenden mit Luſt und mit um ſo größerer, je
:ößer dieſe Seelenbewegung bei dem geliebten
legenſtande iſt. Dieß war das erſte. Denn in-
ſern ein Ding mit Unluſt afficirt wird, inſo-
rn wird es zerſtört, und das um ſo mehr, mit
größerer Unluſt es afficirt wird (nach derſelben
nmerk. zu S. 11 d. Th.) und folglich (nach
. 19 d. Th.) wer ſich vorſtellt, daß das, was
liebt, mit Unluſt afficirt werde, wird auch
it Unluſt afficirt werden, und mit um ſo grö-
:rer, je größer dieſe Seelenbewegung in dem
:liebten Gegenſtande iſt. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigſter Satz. Wenn wir uns
orſtellen, daß Jemand ein Ding, das wir lie-
:n, mit Luſt afficirt, werden wir mit Liebe zu
m afficirt werden. Wenn wir uns dagegen
orſtellen, daß er es mit Unluſt afficirt, werden
ir hingegen auch mit Haß gegen ihn afficirt
erden.

Beweis. War der Gegenſtand, den wir lie-
n, mit Luſt oder Unluſt afficirt, afficirt er auch
s mit Luſt oder Unluſt, wenn wir uns nämlich

vorſtellen, daß der geliebte Gegenſtand mit jener Luſt oder Unluſt afficirt iſt (nach dem vor. Satze). Es wird aber angenommen, daß es dieſe Luſt oder Unluſt in uns gebe, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſomit (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand den Gegenſtand, den wir lieben, mit Luſt oder Unluſt afficirt, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Haß afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Satz 21 zeigt uns, was Mitleiden heißt, das wir als Unluſt, entſprungen aus dem Unglück eines Andern, definiren können; wie aber die Luſt zu nennen ſey, die aus dem Glück eines Andern entſpringt, weiß ich nicht.* Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem Andern Gutes that, Zugeneigtheit, und dagegen den Haß gegen den, der einem Andern Böſes that, Indignation nennen. Endlich iſt zu bemerken, daß wir nicht nur ein Ding bemitleiden, das wir geliebt haben (wie wir S. 21 gezeigt), ſondern auch ein ſolches, für daß wir vorher gar keine Seelenbewegung hatten, wenn wir es nur für Unſersgleichen halten (wie ich unten zeigen werde), und daß wir alſo auch

* Im Deutſchen haben wir das Wort: Mitfreude. Anmerk. des Ueberſetzers.

gegen denjenigen wohlwollend ſind, der Jemanden Unſersgleichen Gutes thut, und dagegen gegen den indignirt, der Jemanden Unſersgleichen Böſes zufügte.

Neunundzwanzigſter Satz. Wer ſich vorſtellt, daß das, was er haßt, mit Unluſt afficirt ſey, wird Luſt empfinden; wenn er ſich dagegen vorſtellt, daß es mit Luſt afficirt werde, wird er Unluſt empfinden, und jede dieſer Seelenbewegungen wird um ſo größer oder geringer ſeyn, je größer oder geringer bei dem, was er haßt, das entgegengeſetzte iſt.

Beweis. Inwiefern der verhaßte Gegenſtand mit Unluſt afficirt wird, inſofern wird er zerſtört und um ſo mehr von je größerer Unluſt er afficirt wird (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Wer ſich daher vorſtellt (nach S. 20 d. Th.), daß das, was er haßt, mit Unluſt afficirt werde, wird dagegen mit Luſt afficirt werden, und mit um ſo größerer mit je größerer Unluſt afficirt er ſich den verhaßten Gegenſtand vorſtellt; dies was das erſte. Ferner ſetzt Luſt das Daſeyn des luſtempfindenden Gegenſtandes (nach derſ. Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und um ſo mehr, deſto größer man ſich die Luſt denkt. Wenn Jemand, den er haßt, ſich mit Luſt afficirt vorſtellt, ſo wird dieſe Vorſtellung (nach S. 13 Th. 3)

ſein Beſtreben beſchränken, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der, welcher haßt, wird von Unluſt afficirt werden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Luſt kann kaum faſt und ohne Geiſtesconflikt beſtehen. Denn (wie ich bald in S. 27 d. Th. zeigen werde) inſofern ſich Einer vorſtellt, daß etwas Seinesgleichen von der Seelenbewegung der Unluſt afficirt iſt, muß er Unluſt empfinden und umgekehrt, wenn er ſich vorſtellt, daß es von Luſt afficirt iſt. Aber hier haben wir den Haß im Auge.

Vierundzwanzigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ein Ding, das wir haſſen, mit Luſt afficirt, werden wir auch gegen ihn von Haß afficirt werden, wenn wir uns dagegen vorſtellen, daß er daſſelbe Ding mit Unluſt afficire, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden.

Beweis. Dieſer Satz wird ebenſo bewieſen, wie S. 22 d. Th. Man vergleiche dieſen.

Anmerkung. Dieſe und ähnliche Regungen des Haſſes gehören zum Neid. Der Neid iſt alſo nichts Anderes als der Haß ſelbſt, inſofern dieſer als den Menſchen ſo disponirend betrachtet wird, daß er ſich über das Unglück *des Andern* freut, und ſich dagegen über ſein *Glück betrübt*. —

Fünfundzwanzigſter Satz. Wir ſtreben, alles das von uns und dem geliebten Gegenſtande zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Luſt afficirt, und dagegen Alles das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Unluſt afficirt.

Beweis. Was wir uns als den geliebten Gegenſtand mit Luſt oder Unluſt afficirend vorſtellen, das afficirt uns mit Luſt oder Unluſt (nach S. 21 d. Th.) Der Geiſt ſtrebt aber (nach S. 12 d. Th.) ſo viel er vermag, ſich das vorzuſtellen, was uns mit Luſt afficirt, d. h. (nach S. 17, Th. 2 und Folgeſ.) als gegenwärtig zu betrachten, und dagegen (nach S. 13 d. Th.) das Daſeyn deſſen auszuſchließen, was uns mit Unluſt afficirt. Alſo ſtreben wir, Alles das von uns und dem geliebten Gegenſtande zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Luſt afficirt und umgekehrt. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Wir ſtreben, alles das von dem Gegenſtande, den wir haſſen, zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Unluſt afficirt, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Luſt afficirt.

Beweis. Dieser Satz folgt aus Satz 23, wie der vorherige aus Satz 21 d. Th.

Anmerkung. Hieraus ersehen wir, daß es leicht kommen kann, daß der Mensch von sich und dem geliebten Gegenstande eine größere Meinung hat, als recht ist, und dagegen von dem Gegenstande, den er haßt, eine geringere, als recht ist. Diese Vorstellung auf den Menschen selbst bezogen, der eine größere Meinung als recht ist, von sich hat, heißt Hochmuth und ist eine Art Wahnsinn, weil nämlich der Mensch mit offenen Augen träumt, er vermöge Alles, was er blos mit der Vorstellung erreicht, und was er deßhalb als real betrachtet und sich daran erfreut, solange er sich das nicht vorstellen kann, was das Daseyn von jenem ausschließt, und sein Thätigkeitsvermögen beschränkt. Hochmuth ist also eine Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch eine größere Meinung von sich hat, als recht ist. Ferner die Lust, welche daraus entspringt, daß der Mensch von einem Andern eine größere Meinung hat, als recht ist, heißt Ueberschätzung, und diejenige heißt Geringschätzung, welche daraus entspringt, daß er von einem Andern eine geringere Meinung hat, als recht ist.

Siebenundzwanzigster Satz. Dadurch, daß *wir uns* etwas Unsersgleichen, zu welchem wir

keine Seelenbewegung hatten, von einer Seelenbewegung afficirt vorſtellen, werden wir eben dadurch von einer gleichen Seelenbewegung afficirt.

Beweis. Die Vorſtellungen der Dinge ſind Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper gleichſam als gegenwärtig darſtellen (nach der Anm. zu S. 17, Th. 2) d. h. (nach S. 16, Th. 2) deren Ideen die Natur unſeres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äußeren Körpers in ſich ſchließen. Wenn alſo die Natur des äußeren Körpers der Natur unſeres Körpers gleich iſt, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir uns vorſtellen, eine Erregung unſeres Körpers in ſich ſchließen, die der Erregung des äußeren Körpers gleich iſt. Und folglich, wenn wir uns vorſtellen, daß Einer Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt iſt, ſo wird dieſe Vorſtellung eine Erregung unſeres Körpers ausdrücken, die dieſer Seelenbewegung gleich iſt, und alſo dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß etwas Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt werde, werden wir von einer gleichen Seelenbewegung afficirt, wie es ſelbſt. Wenn wir *etwas Unſersgleichen* haſſen, werden wir, *inſofern (nach* S. 23 d. Th.) von einer, jenem

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, nicht aber von einer gleichen. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Nachahmung der Seelenbewegungen heißt, wenn sie sich auf die Unlust bezieht, Mitleiden (siehe hierüber Anmerk. zu S. 22 d. Th.), aber auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche also nichts Anderes ist, als Begierde nach einem Dinge, die dadurch in uns erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, daß Andere Unsersgleichen dieselbe Begierde haben.

Erster Folgesatz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand, zu welchem wir keine Seelenbewegung hatten, etwas Unsersgleichen mit Lust afficirt, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es mit Unlust afficire, werden wir dagegen von Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso aus dem vor. bewiesen, wie Satz 22 d. Th. aus Satz 21.

Zweiter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir deßhalb nicht hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust afficirt.

Beweis. Denn wenn wir es deßhalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach S. 23 d. Th.) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

Dritter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, werden wir, so viel wir können, von seinem Leiden zu befreien streben.

Beweis. Das, was das Ding, welches wir bemitleiden, mit Unlust afficirt, afficirt auch uns mit gleicher Unlust (nach dem vor. S.) und folglich werden wir suchen, uns Alles dessen zu erinnern, was das Daseyn dieses letzteren Dinges aufhebt, oder was das Ding zerstört (nach S. 13 d. Th.) d. h. (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) wir werden danach gelüsten, oder dazu bestimmt werden, es zu zerstören, und folglich werden wir uns bestreben, das Ding, welches wir bemitleiden, von seinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Wille oder dieses Verlangen, wohl zu thun, das daraus entspringt, daß wir ein Ding bemitleiden, dem wir eine Wohlthat erweisen wollen, heißt Wohlwollen, welches also nichts Anderes ist, als eine aus Mitleid entsprungene Begierde. Anderes über Liebe und Haß gegen den, der einem Dinge, das wir uns als Unsersgleichen vorstellen, Gutes oder Böses erzeugt hat, siehe Anm. zu S. 22 d. Th.

Achtundzwanzigster Satz. Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe, suchen wir zum Werden zu fördern; Alles aber,

wovon wir uns vorſtellen, daß es derſelben widerſtrebe, oder zur Unluſt führe, ſuchen wir wegzuſchaffen oder zu vernichten.

Beweis. Wir ſuchen, ſo viel wir vermögen, das uns vorzuſtellen, wovon wir uns vorſtellen, daß es zur Luſt führe (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach S. 17, Th. 2) wir ſuchen es ſo viel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daſeyend zu betrachten. Aber das Beſtreben des Geiſtes oder das Denkvermögen iſt von Natur gleich und zuſammen mit dem Beſtreben des Körpers oder dem Thätigkeitsvermögen (wie aus Folgeſ. zu S. 7 und Folgeſ. zu S. 11, Th. 2 deutlich folgt). Wir ſtreben alſo abſolut, oder (was nach Anm. zu S. 9 d. Th. daſſelbe iſt) wir begehren und bezwecken, daß dieſes da ſey. Dieß war das erſte. Ferner, wenn wir uns vorſtellen, daß das, was wir für die Urſache der Unluſt halten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) daß das, was wir haſſen, vernichtet werde, werden wir Luſt empfinden (nach S. 20 d. Th.), und folglich werden wir (nach dem erſten Theil dieſes Beweiſes) es zu vernichten, oder (nach S. 13, Th. 3) wegzuſchaffen ſuchen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Dieß war das *zweite*. Wir ſuchen alſo Alles das, wovon wir *uns vorſtellen*, daß es zur Luſt ꝛc. W. b. z. w.

Neunundzwanzigster Satz. Wir werden auch Alles das zu thun streben, wovon wir uns vorstellen, daß die * Menschen es mit Lust ansehen, und dagegen das zu thun vermeiden, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es vermeiden.

Beweis. Dadurch, daß wir uns vorstellen, daß die Menschen etwas lieben oder hassen, werden wir dasselbe lieben oder hassen (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) eben dadurch werden wir Lust oder Unlust über die Gegenwart dieses Dinges empfinden, und folglich (nach dem vor. S.) werden wir Alles das zu thun streben, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es lieben oder mit Lust ansehen ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieses Bestreben, etwas zu thun, sowie auch zu unterlassen; blos aus dem Grunde, damit wir den Menschen gefallen, heißt *Ehrsucht*, besonders wenn wir so übermäßig der großen Menge zu gefallen streben, daß wir zu unserem oder auch eines Andern Schaden etwas thun oder unterlassen; sonst nennt man es gewöhnlich Humanität. Die Lust, womit wir

* Man muß hier und im Folgenden solche Menschen *verstehen*, zu denen wir keine Seelenbewegung *haben*.

uns die That eines Andern vorstellen, durch welche er uns zu ergötzen suchte, nenne ich Lob; die Unlust aber, wonach wir im Gegentheile seine That mißbilligen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Satz. Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, wird er von Lust afficirt werden, verbunden mit der Idee seiner selbst, als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten; wenn er dagegen etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Unlust afficirt, wird er dagegen sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis. Wer sich vorstellt, daß er die Andern mit Lust oder Unlust afficirt, wird eben dadurch (nach S. 27 d. Th.) von Lust oder Unlust afficirt werden. Da aber der Mensch (nach S. 19 und 23, Th. 2) durch die Erregungen, wodurch er zum Handeln bestimmt wird, sich seiner bewußt ist, so wird also der, welcher etwas gethan hat, wovon er sich selber vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, von Lust afficirt werden, mit dem Bewußtseyn seiner selbst als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. h. w.

Anmerkung. Da die Liebe (nach Anm. z. S. 13 d. Th.) Lust ist, verbunden mit der Idee

einer äußern Urſache, und der Haß Unluſt, ebenfalls verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſo wird alſo dieſe Luſt und Unluſt eine Gattung von Liebe und Haß ſeyn. Weil aber Liebe und Haß ſich auf äußere Gegenſtände beziehen, ſo werden wir dieſe Seelenbewegungen mit anderen Benennungen bezeichnen, nämlich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, werden wir Ruhm nennen, und die dieſem entgegengeſetzte Unluſt, Schimpf, wenn nämlich Luſt oder Unluſt daraus entſteht, daß der Menſch glaubt, er werde gelobt oder getadelt. Sonſt nenne ich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, Zufriedenheit mit ſich ſelber, die aber ihr entgegengeſetzte Unluſt, Reue. Wenn ferner (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2) die Luſt, womit Jemand die Andern zu afficiren ſich vorſtellt, ganz allein in ſeiner Vorſtellung ſeyn kann, und (nach S. 25 d. Th.) Jeder Alles das von ſich vorzuſtellen ſtrebt, wovon er ſich vorſtellt, daß es ihn mit Luſt afficirt, iſt es alſo leicht möglich, daß der Berühmte hochmüthig iſt, und ſich vorſtellt, daß er Allen angenehm ſey, während er Allen läſtig iſt.

Einunddreißigſter Satz. Wenn wir uns *vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, begehrt oder haßt, was wir* ſelber lieben oder haſſen,

werden wir eben dadurch das Ding beſtändiger lieben oder haſſen. Wenn wir uns aber vorſtellen, daß er das, was wir lieben, verſchmäht, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seelee rleiden.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, werden wir eben dadurch daſſelbe lieben (nach S. 27 d. Th.). Wir ſetzen aber voraus, daß wir daſſelbe ohnedieß lieben; es tritt alſo eine neue Urſache zur Liebe hinzu, wodurch ſie genährt wird, und ſonach werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beſtändiger lieben. Ferner, ſchon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas verſchmähe, werden wir es verſchmähen (nach demſelben S.). Wenn wir aber annehmen, daß wir zu derſelben Zeit eben dieß lieben, werden wir alſo zu derſelben Zeit daſſelbe lieben und verſchmähen, oder (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) wir werden ein Schwanken der Seele erleiden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus und aus Satz 28 d. Th. folgt, daß Jeder, ſo weit er vermag, dahin ſtrebt, daß Jeder das liebe, was er ſelbſt liebt, und *das haſſe*, was er ſelbſt haßt. Daher ſagt der *Dichter:*

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß Jeder, der liebet;“
„Eifern iſt, wer das Herz liebt, das ein Anderer verließ.“*

Anmerkung. Dieſes Beſtreben zu bewirken, daß Jeder in Rückſicht auf das, was wir lieben und haſſen, uns beiſtimmen, iſt eigentlich Ehrſucht (ſiehe Anmerk. zu S. 29 d. Th.). Und ſo ſehen wir, daß Jeder von Natur begehrt, daß die Uebrigen nach ſeinem Sinne leben. Wenn dieſes Alle gleicherweiſe begehren, ſind ſie ſich gleicherweiſe im Wege, und während ſie Alle von Allen gelobt oder geliebt ſeyn wollen, ſind ſie einander verhaßt.

Zweiunddreißigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein beſitzen kann, werden wir zu bewirken ſuchen, daß er das Ding nicht beſitzt.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, werden wir (nach S. 17 d. Th. nebſt Folgeſ. 1) dieſes Ding lieben und danach begehren, uns deſſen zu erfreuen. Aber (nach der Vorausſetzung)

* *Ovid's Liebesgedichte*, Buch 2, Elegie 10, V. 5 und 6.

ſtellen wir uns als ein Hinderniß dieſer Luſt vor, daß Jener ſich eben dieſes Dinges erfreut; alſo (nach S. 28 d. Th.) werden wir zu bewirken ſuchen, daß er es nicht beſitze. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ſehen alſo, daß es mit der Natur der Menſchen meiſt ſo beſchaffen iſt, daß man die, denen es ſchlecht geht, bemitleidet, und die, denen es wohl geht, beneidet, und zwar (nach dem vor. S.) mit um ſo größerem Haſſe, je mehr man das Ding liebt, in deſſen Beſitz man ſich einen Andern vorſtellt. Wir ſehen ferner, daß aus derſelben Eigenſchaft der menſchlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menſchen mitleidig ſind, auch folgt, daß ſie neidiſch und ehrſüchtig ſind. Wenn wir endlich die Erfahrung ſelbſt zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, daß ſie ſelbſt alles dieſes lehrt, beſonders wenn wir auf die früheren Jahre unſeres Lebens achten. Denn wir machen die Erfahrung, daß die Kinder, weil ihr Körper beſtändig wie im Gleichgewichte iſt, ſchon deßhalb weinen oder lachen, weil ſie Andere lachen oder weinen ſehen, und was ſie Andere thun ſehen, wollen ſie ſogleich nachahmen, und begehren Alles für ſich, wodurch ſie ſich vorſtellen, daß Andere ſich deren erfreuen, weil nämlich die Vorſtellungen der Dinge, wie wir geſagt haben, die

Erregungen des menſchlichen Körpers ſelbſt ſind, oder Daſeynsweiſen, wodurch der menſchliche Körper von äußeren Urſachen afficirt und disponirt wird, dieſes oder jenes zu thun.

Dreiunddreißigſter Satz. Wenn wir Etwas Unſersgleichen lieben, ſuchen wir, ſo viel wir können, zu bewirken, daß es uns wieder liebe.

Beweis. Ein Ding, das wir lieben, ſuchen wir vorzugsweiſe, ſo viel wir können, uns vorzuſtellen (nach S. 12 d. Th.). Wenn alſo das Ding Unſersgleichen iſt, werden wir es vorzugsweiſe mit Luſt zu afficiren (nach S. 29 d. Th.) oder, ſo viel als möglich, zu bewirken ſuchen, daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns, d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß es uns wieder liebe. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Je größer wir uns die Seelenbewegungen vorſtellen, die der geliebte Gegenſtand gegen uns hat, deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen.

Beweis. Wir ſtreben, ſo viel wir können, daß der geliebte Gegenſtand uns wieder liebe (nach dem vor. S.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns. Je größer wir uns alſo die Luſt vor-

ſtellen, womit der geliebte Gegenſtand um unſertwillen afficirt iſt, deſto mehr wird dieſes Beſtreben befördert, d. h. (nach S. 11 d. Th. nebſt Anmerk.) mit deſto größerer Luſt werden wir afficirt. Wenn wir aber darüber Luſt empfinden, weil wir einen Andern Unſersgleichen mit Luſt afficirten, dann betrachten wir uns ſelbſt mit Luſt (nach S. 30 d. Th.). Je größer wir uns alſo die Seelenbewegung vorſtellen, mit welcher der geliebte Gegenſtand gegen uns afficirt iſt, mit deſto größerer Luſt werden wir uns ſelbſt betrachten, oder (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß der geliebte Gegenſtand durch ein gleiches oder engeres Band der Freundſchaft ſich mit einem Andern verbinde, als das war, wodurch er allein daſſelbe im Beſitz hatte, ſo wird er mit Haß gegen den geliebten Gegenſtand afficirt werden und jenen Andern beneiden.

Beweis. Man erſcheint ſich um ſo rühmlicher, je größer man ſich die Liebe vorſtellt, womit der geliebte Gegenſtand gegen Jemanden afficirt iſt (nach dem vor. Satz), d. h. (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) man hat um ſo mehr Luſt, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird

man so viel als möglich sich vorzustellen suchen, daß der geliebte Gegenstand auf das Engste mit ihm verbunden sey. Dieses Bestreben oder dieses Verlangen wird gehegt, wenn man einen Andern dasselbe begehrend sich vorstellt (nach S. 31 d. Th.). Es wird aber angenommen, daß dieses Bestreben oder dieses Verlangen eingeschränkt wird von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes selbst, verbunden mit der Vorstellung dessen, mit dem der geliebte Gegenstand sich verbindet. Also würde man (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eben dadurch mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee des geliebten Gegenstandes, als der Ursache, und zugleich mit der Vorstellung des Andern, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) man wird mit Haß gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und zugleich jenen Andern (nach Folgesatz zu Satz 15 d. Th.), den er deßhalb (nach S. 13 d. Th.), weil er sich des geliebten Gegenstandes erfreut, beneiden. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser mit Neid verbundene Haß gegen den geliebten Gegenstand heißt Eifersucht, welche also nichts Anderes ist, als das Schwanken der Seele, entsprungen aus Haß und Liebe zugleich, verbunden mit der Idee eines Andern, den man beneidet. Sodann wird dieser

Haß gegen den geliebten Gegenstand größer seyn, nach Maßgabe der Lust, womit der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Gegenstandes afficirt zu werden pflegte, und auch nach Maßgabe der Seelenbewegung, mit der er gegen den afficirt war, mit welchem er den geliebten Gegenstand sich vereinigend vorstellt. Denn wenn er ihn haßte, wird er eben dadurch den geliebten Gegenstand (nach S. 24 d. Th.) hassen, weil er sich vorstellt, daß er das, was er selber haßt, mit Lust afficirt, und auch (nach Folgesatz zu S. 15 d. Th.) deßhalb, weil er gezwungen wird, die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit der Vorstellung dessen, den er haßt, zu verbinden. Dieses findet meist bei der Frauenliebe Statt; denn wer sich vorstellt, daß ein Weib, das er liebt, sich einem Andern preis gibt, wird nicht blos deßhalb Unlust haben, weil sein Verlangen gehemmt wird, sondern er verabscheut es auch, weil er die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und den Entleerungen eines Andern zu verbinden gezwungen ist. Hierzu kömmt endlich, daß der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene, die ihm der geliebte Gegenstand zu zeigen pflegte, von diesem aufgenommen *wird*, und auch darum hat der Liebende Unlust, *wie ich gleich* zeigen werde.

Sechsunddreißigster Satz. Wer sich des Gegenstandes erinnert, woran er sich einmal erfreute, wünscht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male sich dessen erfreute.

Beweis. Alles, was der Mensch zugleich mit dem Gegenstande sah, das ihn erfreute, wird (nach S. 15 d. Th.) zufällig Ursache der Lust seyn, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird er alles dieses zugleich mit dem Gegenstande, der ihn erfreute, zu besitzen wünschen, oder er wird den Gegenstand unter allen den Umständen zu besitzen wünschen, als da er zum ersten Male sich daran erfreute. W. z. b. w.

Folgesatz. Wenn daher der Liebende die Erfahrung macht, daß einer der Umstände fehlt, wird er Unlust empfinden.

Beweis. Denn insofern er die Erfahrung macht, daß ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas vor, was das Daseyn dieses Gegenstandes ausschließt. Da er aber aus Liebe jenen Gegenstand oder jenen Umstand (nach dem vor. S.) wünscht, wird er Unlust empfinden (nach S. 19 d. Th.), insofern er sich vorstellt, daß er fehlt.

Anmerkung. Diese Unlust heißt, insofern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was *wir lieben, Sehnsucht.*

Siebenunddreißigster Satz. Die Begierde, welche aus Unluſt oder Luſt, aus Haß oder Liebe entſteht, iſt um ſo größer, je größer die Seelenbewegung iſt.

Beweis. Unluſt vermindert oder beſchränkt (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menſchen, d. h. (nach S. 7 d. Th.) vermindert oder beſchränkt das Beſtreben, wonach der Menſch in ſeinem Sinn zu beharren ſtrebt, und iſt folglich (nach S. 5 d. Th.) dieſem Beſtreben entgegengeſetzt. Alles, was der von Unluſt afficirte Menſch anſtrebt, iſt, die Unluſt zu entfernen; aber (nach der Def. der Unluſt) je größer die Unluſt iſt, einem um deſto größeren Theil des menſchlichen Thätigkeitsvermögens ſteht ſie nothwendig entgegen; alſo je größer die Unluſt iſt, mit deſto größerem Thätigkeitsvermögen wird der Menſch dagegen ſtreben, die Unluſt zu entfernen, d. h. (nach Anm. zu S. 6 d. Th.) mit deſto größerer Begierde oder Verlangen wird er die Unluſt zu entfernen ſuchen. Da ferner Luſt auch (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menſchen vermehrt oder erweitert, ſo wird leicht auf dieſelbe Weiſe bewieſen, daß der mit Luſt afficirte *Menſch nichts* Anderes wünſcht, als dieſes ſich *zu erhalten*, und zwar mit um ſo größerer

Begierde, je größer die Luſt iſt. Endlich, da Haß und Liebe an ſich die Seelenbewegungen der Luſt oder Unluſt ſind, folgt auf dieſe Weiſe, daß das Beſtreben, Verlangen oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entſtehen, nach Maßgabe des Haſſes und der Liebe größer ſeyn werden. W. z. b. w.

Achtunddreißigſter Satz. Wenn Jemand einen geliebten Gegenſtand zu haſſen begonnen hat, ſo daß die Liebe völlig vertilgt wird, wird er ihn bei gleicher Urſache mehr haſſen, als hätte er ihn nie geliebt, und um ſo mehr, je größer die Liebe vorher geweſen.

Beweis. Denn, wenn Jemand den Gegenſtand, den er liebt, zu haſſen beginnt, ſo werden mehr Verlangen bei ihm eingeſchränkt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn Liebe iſt Luſt (nach Anm. zu S. 13 d. Th.), welche der Menſch ſo viel als möglich zu erhalten ſucht (nach S. 28 d. Th.) und zwar (nach derſ. Anm. zu S. 13 d. Th.) dadurch, daß er den geliebten Gegenſtand als gegenwärtig betrachtet und ihn (nach S. 21 d. Th.) ſo viel als möglich mit Luſt afficirt. Dieſes Beſtreben iſt (nach dem vor. S.) um ſo größer, je größer die Liebe iſt, ſo wie auch das Beſtreben, zu bewirken, daß der geliebte Gegenſtand ihn wieder liebe (ſiehe

S. 33 d. Th.). Dieſe Beſtrebungen werden aber durch den Haß gegen den geliebten Gegenſtand eingeſchränkt (nach Folgeſ. zu S. 13 und nach S. 23 d. Th.), alſo auch aus dieſer Urſache wird (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der Liebende mit Unluſt afficirt, und mit deſto größerer, je größer die Liebe war, d. h. außer der Unluſt, welche die Urſache des Haſſes war, entſteht eine andere daraus, daß er den Gegenſtand liebte. Folglich wird er mit größerer Regung von Unluſt den geliebten Gegenſtand betrachten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) er wird ihn mehr haſſen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um ſo mehr, je größer die Liebe geweſen war. W. z. b. w.

Neununddreißigſter Satz. Wer Jemanden haßt, wird ihm Uebles zuzufügen ſuchen, wenn er nicht fürchtet, daß für ihn ſelbſt ein größeres Uebel daraus entſtände und umgekehrt, wer Jemanden liebt, wird ihm nach derſelben Regel wohlzuthun ſuchen.

Beweis. Jemanden haſſen, iſt (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Jemanden ſich als Urſache der Unluſt vorſtellen, und folglich wird (nach S. 28 d. Th.) derjenige, der Jemanden haßt, dieſen zu entfernen oder zu vernichten ſtreben. Wenn er aber dadurch für ſich etwas Unan-

genehmeres oder (was daſſelbe iſt) ein größeres Uebel befürchtet und, glaubt, er könne dieſes dadurch vermeiden, daß er dem Gehaßten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben ſuchen (nach demſ. S. 28 d. Th.), ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach S. 37 d. Th.) iſt dieſes Beſtreben ſtärker, als das war, welches ihn trieb, ihm das Uebel zuzufügen und wird deßhalb obſiegen, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils iſt ebenſo. Alſo wer Jemanden haßt ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verſtehe hier unter gut jede Gattung der Luſt und ferner Alles, was dazu führt, und hauptſächlich diejenige, die alle Sehnſucht, welche ſie auch ſey, befriedigt; unter übel aber jede Gattung der Unluſt und hauptſächlich diejenige, welche die Sehnſucht unbefriedigt läßt. Denn oben (in der Anm. zu S. 9 d. Th.) haben wir gezeigt, daß wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, ſondern im Gegentheil das gut nennen, was wir begehren, und folglich nennen wir das übel, wovor wir Abſcheu haben. Daher beurtheilt oder ſchätzt Jeder nach ſeiner Seelenbewegung, was gut, übel, beſſer, ſchlimmer, und was endlich das Beſte oder das Schlimmſte ſey. So hält der Habſüchtige einen Haufen Gold für das beſte, deſſen

Mangel aber für das Schlimmſte. Der Ehrſüchtige aber begehrt nichts ſo ſehr als den Ruhm, und fürchtet dagegen nichts ſo ſehr als die Schande. Dem Neidiſchen ferner iſt nichts angenehmer, als das Unglück eines Andern, und nichts unangenehmer, als fremdes Glück; und ſo urtheilt Jeder nach ſeiner Seelenbewegung, daß ein Ding gut oder übel, nützlich oder unnütz ſey. Uebrigens heißt dieſe Seelenbewegung, wodurch der Menſch ſo disponirt iſt, daß er das, was er will, nicht wolle, oder daß er das, was er nicht will, wolle, Fürſorge, die alſo nichts Anderes iſt, als Furcht, inſofern der Menſch von ihr disponirt wird, das von ihm für zukünftig gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (ſiehe S. 28 d. Th.). Wenn aber das Uebel, das er beſorgt, Schande iſt, wird die Fürſorge Furcht vor Schande genannt. Wenn das Verlangen, ein zukünftiges Uebel zu vermeiden, durch die Fürſorge für ein anderes Uebel eingeſchränkt wird, ſo daß man nicht weiß, was man lieber will, ſo heißt die Furcht Verzagtheit, vornehmlich wenn beide Uebel, die man befürchtet, zu den größten gehören.

Vierzigſter Satz. Wer ſich vorſtellt, daß *er von* Jemanden gehaßt werde, und ihm keine

Ursache zum Hasse gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder hassen.

Beweis. Wer sich einen mit Haß Afficirten vorstellt, wird eben dadurch auch mit Haß afficirt werden (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) mit Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Aber er selbst stellt sich (nach der Voraussetzung) als die Ursache nur jenen vor, der ihn haßt; also wird er dadurch, daß er sich, als von Jemanden gehaßt, vorstellt, mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee dessen, der ihn haßt oder (nach derselben Anmerk.) er wird ihn hassen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn er sich vorstellt, daß er gerechte Ursache zum Hasse gegeben habe, dann würde (nach S. 30 d. Th. und Anmerk.) er mit Scham afficirt werden. Dieß ist aber (nach S. 25 d. Th.) selten der Fall. Außerdem kann diese Gegenseitigkeit des Hasses auch daraus entstehen, daß Haß auf das Bestreben folgt, demjenigen Uebles zuzufügen, den man haßt (nach S. 39 d. Th.). Wer sich also vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt wird, wird ihn sich als Ursache eines Uebels oder der Unlust vorstellen, und wird also mit Unlust oder mit Furcht afficirt werden, verbunden mit der

Idee deſſen, der ihn haßt, als Urſache, d. h., auch er wird mit Haß afficirt werden, wie oben.

Erſter Folgeſatz. Wer ſich vorſtellt, daß der, den er liebt, mit Haß gegen ihn afficirt iſt, wird von Haß und Liebe zugleich beſtürmt werden, denn inſofern er ſich vorſtellt, daß er von ihm gehaßt werde, wird er (nach obig. S.) beſtimmt, ihn wieder zu haſſen. Aber (nach der Vorausſetzung) liebt er ihn deſſen ungeachtet; er wird alſo zugleich von Haß und Liebe beſtürmt werden.

Zweiter Folgeſatz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß ihm von Jemand, gegen den er vorher keine Seelenerregung hatte, aus Haß ein Uebel zugefügt ſey, ſo wird er alsbald ihm daſſelbe Uebel wieder zuzufügen ſuchen.

Beweis. Wer ſich vorſtellt, daß Jemand mit Haß gegen ihn afficirt ſey, wird ihn (nach obig. S.) wieder haſſen und (nach S. 26 d. Th.) alles deſſen ſich zu erinnern ſuchen, was ihn mit Unluſt afficiren kann, und (nach S. 39 d. Th.) ihm dieß zuzufügen ſtreben. Aber (nach der Vorausſetzung) das Erſte, was er ſich von dieſer Art vorſtellt, iſt das ihm zugefügte Uebel; alſo wird er ſogleich ſuchen, ihm daſſelbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beſtreben, dem Uebles *zuzufügen*, den wir haſſen, heißt Zorn; das

Bestreben aber ein uns zugefügtes Uebel wieder zu vergelten, heißt Rache.

Einundvierzigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemand geliebt werde und keine Ursache dazu gegeben zu haben glaubt (dies ist möglich nach Folges. z. S. 15 und nach S. 16 d. Th.), so wird er ihn wieder lieben.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie der vorige. (S. auch dessen Anmerk.)

Anmerkung. Wenn er gerechte Ursache zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird er sich rühmlich erscheinen (nach S. 30 d. Th. mit der Anmerk.). Dieß ist (nach S. 25 d. Th.) häufig der Fall, und wir sagten, daß das Gegentheil davon Statt findet, wenn sich Jemand vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde. (Siehe Anm. zum vor. S.) Ferner heißt diese gegenseitige Liebe, und folglich (nach S. 39 d. Th.) das Bestreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt und der uns (nach demselben Satze 39 d. Th.) wohl zu thun sucht: Dank oder Dankbarkeit, und sonach erhellt, daß die Menschen weit mehr zur Rache, als zur Entgeltung einer *Wohlthat bereit* sind.

Folgeſatz. Wer ſich vorſtellt, daß er von dem, den er haßt, geliebt werde, wird von Haß und Liebe zugleich beſtürmt. — Dieß wird auf dieſelbe Weiſe, wie der Folgeſatz des vorigen Satzes bewieſen.

Anmerkung. Wenn der Haß überwiegt, wird er demjenigen Uebles zuzufügen ſuchen, von dem er geliebt wird; dieſe Seelenbewegung heißt Grauſamkeit, vornehmlich, wenn man glaubt, daß der Liebende keine allgemeine Urſache zum Haſſe gegeben habe.

Zweiundvierzigſter Satz. Wer aus Liebe oder aus Hoffnung auf Ruhm Jemanden eine Wohlthat erzeugt hat, wird Unluſt empfinden, wenn er ſieht, daß die Wohlthat mit undankbarer Seele angenommen wird.

Beweis. Wer Jemanden Seinesgleichen liebt, ſtrebt ſoviel als möglich zu bewirken, daß er von demſelben wieder geliebt werde (nach S. 33 d. Th.). Wer daher aus Liebe Jemanden eine Wohlthat erwies, thut dieſes von dem Wunſche beſeelt, wieder geliebt zu werden, d. h. (nach S. 34 d. Th.) aus Hoffnung auf Ruhm oder (nach Anm. zu S. 30 d. Th.) auf Luſt. Alſo wird er (nach S. 12 d. Th.) ſtreben, ſich *dieſe Urſache* des Ruhms ſo viel als möglich *vorzuſtellen*, oder als wirklich daſeyend zu

betrachten. Aber (nach der Vorauss.) stellt er sich etwas Anderes vor, was das Daseyn dieser Ursache ausschließt, also hat er (nach S. 19 d. Th.) eben darüber Unlust. W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Satz. Haß wird durch gegenseitigen Haß gesteigert, und kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis. Stellt sich Jemand vor, daß der, den er haßt, mit Haß gegen ihn afficirt ist, entsteht eben dadurch (nach S. 40 d. Th.) neuer Haß, während (nach der Vorauss.) der erstere noch dauert. Wenn er sich denselben dagegen als mit Liebe zu ihm afficirt vorstellt, betrachtet er, insofern er sich dieß vorstellt, sich selbst mit Lust (nach S. 30 d. Th.), und wird in dieser Hinsicht (nach S. 29 d. Th.) ihm zu gefallen streben, d. h. (nach S. 41 d. Th.) er strebt, insofern ihn nicht zu hassen und mit keiner Unlust zu afficiren. Dieses Bestreben wird (nach S. 37 d. Th.) größer oder geringer seyn, je nach Maßgabe der Seelenbewegung, aus der es entsteht. Und folglich, wenn es größer ist, als das, welches aus dem Hasse entsteht und wonach es den gehaßten Gegenstand (nach S. 26 d. Th.) mit Unlust zu afficiren strebt, wird es obsiegen, und den Haß aus der Seele vertilgen. W. z. b. w.

Vierundvierzigſter Satz. Der Haß, der von Liebe gänzlich beſiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe iſt deßhalb größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre.

Beweis. Dieſer verfährt auf dieſelbe Art, wie der des Satzes 38 d. Th. Denn wer den Gegenſtand, den er haßte, oder den er mit Unluſt zu betrachten gewohnt war, zu lieben anfängt, hat ſchon dadurch Luſt, daß er liebt und zu dieſer Luſt, welche die Liebe in ſich ſchließt (ſiehe die Def. derſelben in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.), kömmt noch diejenige hinzu, die daraus entſteht, daß das Beſtreben, die Unluſt, die der Haß in ſich ſchließt, zu entfernen (wie ich S. 37 d. Th. gezeigt habe) durchaus unterſtützt wird, verbunden mit der Idee deſſen, den man haßte, als der Urſache.

Anmerkung. Obgleich ſich die Sache ſo verhält, ſo wird doch Niemand einen Gegenſtand zu haſſen oder mit Unluſt afficirt zu werden ſtreben, um dieſer größeren Luſt zu genießen d. h. Niemand wird in der Hoffnung des Schadenerſatzes Schaden zu leiden wünſchen, noch ſich ſehnen, krank zu ſeyn, in der Hoffnung der Geneſung. Denn Jeder wird ſich immer beſtreben, *ſein Seyn* zu erhalten und die Unluſt, ſo viel *er vermag*, zu entfernen. Könnte es anders

begriffen werden, daß der Menſch wünſchen könnte, Jemanden zu haſſen, um ihn hernach mit größerer Liebe zu umfaſſen, dann wird er ſich immer ſehnen, ihn zu haſſen; denn je größer der Haß geweſen, deſto größer wird die Liebe ſeyn, und folglich wird er ſich ſtets ſehnen, daß der Haß immer mehr und mehr wachſe, und aus demſelben Grunde wird der Menſch ſtreben, immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherſtellung der Geſundheit nachher eine deſto größere Luſt zu genießen, und folglich wird er immer krank zu ſeyn ſtreben, was (nach S. 6 d. Th.) widerſinnig iſt.

Fünfundvierzigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß Einer Seinesgleichen gegen einen Gegenſtand Seinesgleichen mit Haß erfüllt iſt, ſo wird er ihn haſſen.

Beweis. Denn der geliebte Gegenſtand haßt den haſſenden wiederum (nach S. 40 d. Th.). Der Liebende alſo, der ſich vorſtellt, daß einer den geliebten Gegenſtand haßt, ſtellt ſich eben deßhalb vor, daß der geliebte Gegenſtand mit Haß, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 13 d. Th.) mit Unluſt afficirt ſey, und hat folglich Unluſt, (nach S. 21 d. Th.) und zwar verbunden mit der Idee deſſen, der den geliebten Gegenſtand haßt, als der Urſache, das heißt (nach

Anmerk. z. S. 13 d. Th.) er wird dieſen haſſen. W. z. b. w.

Sechsundvierzigſter Satz. Wenn Jemand von einem aus anderm Stande oder Volke, die von dem ſeinigen verſchieden ſind, mit Luſt oder Unluſt afficirt wird, verbunden mit der Idee deſſelben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes, als der Urſache, ſo wird er nicht nur dieſen, ſondern alle von demſelben Stande oder Volke lieben oder haſſen.

Beweis. Der Beweis hievon erhellt aus S. 16 d. Th.

Siebenundvierzigſter Satz. Die Luſt, welche daraus entſteht, daß wir uns vorſtellen, daß ein uns verhaßter Gegenſtand zerſtört, oder von einem andern Uebel afficirt werde, entſteht nicht ohne einige Unluſt der Seele.

Beweis. Dieſer erhellt aus S. 27 d. Th. Denn inwiefern wir uns Etwas Unſersgleichen als von Unluſt afficirt vorſtellen, inſofern haben wir Unluſt.

Anmerkung. Dieſer Satz kann auch aus Folgeſ. 17 Th. 2 bewieſen werden. Denn ſo oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich es *nicht wirklich* da iſt, betrachten wir es nur als *gegenwärtig*, und der Körper wird auf dieſelbe

Weise afficirt. Inwiefern daher das Andenken an einen Gegenstand lebendig ist, insofern wird der Mensch bestimmt, ihn mit Unlust zu betrachten. Diese Bestimmung wird zwar, während noch die Vorstellung des Dinges bleibt, durch das Andenken an jene Dinge eingeschränkt, die das Daseyn von diesem ausschließen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Mensch nur insofern Lust, wiefern diese Bestimmung eingeschränkt wird; und daher kömmt es, daß diese Lust, welche aus dem Uebel des verhaßten Gegenstandes entsteht, sich so oft wiederholt, so oft wir uns des Gegenstandes erinnern; denn, wie gesagt, wenn die Vorstellung dieses Gegenstandes aufgeregt wird, bestimmt sie, weil sie das Daseyn des Gegenstandes selbst in sich schließt, den Menschen, den Gegenstand mit derselben Unlust zu betrachten, mit der er ihn zu betrachten pflegte, als er da war. Weil er aber mit der Vorstellung dieses Gegenstandes andere Vorstellungen verknüpft, welche das Daseyn desselben ausschließen, so wird diese Bestimmung zur Unlust alsbald eingeschränkt, und der Mensch hat von neuem Lust, und dieß so oft, als diese Wiederholung geschieht. Und dieses ist die Ursache, daß die Menschen *Lust* empfinden, so oft sie sich eines *nun vergangenen* Uebels erinnern, und daß es

ſie freut, die Gefahren zu erzählen, von denen ſie befreit ſind. Denn, wenn ſie ſich eine Gefahr vorſtellen, betrachten ſie ſie als noch zukünftig und werden beſtimmt, ſie zu fürchten. Dieſe Beſtimmung wird von neuem eingeſchränkt durch die Idee der Befreiung, welche ſie mit der Idee dieſer Gefahr verbunden haben, als ſie von ihr befreit wurden, und dieſe macht ſie von neuem ruhig, und alſo empfinden ſie von neuem Luſt.

Achtundvierzigſter Satz. Liebe und Haß z. B. gegen den Peter wird verachtet, wenn die Unluſt, welche dieſer, und die Luſt, welche jene in ſich ſchließt, mit der Idee einer andern Urſache verknüpft wird, und inſofern wird Liebe und Haß vermindert, wiefern wir uns vorſtellen, daß nicht der Peter allein die Urſache von einem derſelben geweſen ſey.

Beweis. Dieſer erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Haſſes (ſiehe dieſe in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.); denn nur deßhalb heißt die Luſt Liebe und die Unluſt Haß gegen den Peter, weil der Peter als die Urſache dieſer oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn alſo dieß ganz oder zum Theil aufgehoben iſt, *wird auch* die Seelenbewegung gegen den Peter *ganz oder* zum Theil aufhören. W. z. b. w.

Neunundvierzigſter Satz. Liebe und Haß gegen einen Gegenſtand, den wir uns als frei vorſtellen, müſſen bei gleicher Urſache größer ſeyn, als gegen einen nothwendigen.

Beweis. Der Gegenſtand, den wir uns als frei vorſtellen, muß durch ſich (nach Def. 7 Th. 1) ohne andere aufgefaßt werden. Wenn wir ihn uns alſo als Urſache der Luſt oder Unluſt vorſtellen, ſo werden wir ihn eben deßhalb (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) lieben oder haſſen, und zwar (nach dem vor. S.) mit der größten Liebe oder dem größten Haſſe, der aus einer gegebenen Seelenbewegung entſtehen kann. Wenn wir uns aber den Gegenſtand, der die Urſache dieſer Seelenbewegung iſt, als nothwendig vorſtellen, dann werden wir (nach derſelben Def. 7 Th. 1) ihn nicht allein, ſondern auch andere als die Urſache dieſer Seelenbewegung uns vorſtellen, und alſo (nach dem vor. S.) wird Liebe und Haß gegen denſelben kleiner ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Menſchen, weil ſie ſich für frei halten, größere Liebe oder größeren Haß gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hiezu kömmt die *Nachahmung der Seelenbewegungen*, worüber man S. *27, 34, 40* und 43 d. Th. ſehe.

Fünfzigster Satz. Jedes Ding kann zufällig Ursache der Hoffnung oder Furcht seyn.

Beweis. Dieser Satz wird auf dieselbe Weise bewiesen, wie Satz 15 d. Th. Man vergleiche diesen nebst der Anmerkung zu Satz 18 d. Th.

Anmerkung. Die Dinge, welche zufällig Ursachen der Hoffnung oder Furcht sind, werden gute oder üble Vorzeichen genannt, insofern sodann eben diese Vorzeichen Ursache der Hoffnung oder Furcht sind, insofern sind sie (nach der Def. der Hoffnung und Furcht, siehe diese in der Anmerk. 2 zu S. 18 d. Th.) Ursache der Lust oder Unlust, und folglich (nach Folges. zu S. 15 d. Th.) sofern lieben oder hassen wir sie, und streben sie, (nach S. 28 d. Th.) als Mittel zu dem, was wir hoffen, zu erhalten, oder als Hindernisse oder Ursachen der Furcht zu entfernen. Außerdem folgt aus Satz 25 d. Th. daß wir von Natur so beschaffen sind, daß wir das, was wir hoffen, für leicht, aber das, was wir fürchten, für schwer erachten, und davon mehr oder weniger als gebührlich halten. Und hieraus ist der Aberglaube entstanden, von welchem die Menschen überall bestürmt werden. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig, das Schwanken der Seele, das aus Furcht und Hoffnung

entſteht, darzuthun; denn es folgt ja aus der bloßen Definition dieſer Seelenbewegungen, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir ſeines Orts ausführlicher erläutern werden); und außerdem lieben oder haſſen wir etwas, inſofern wir es hoffen oder fürchten, und ſonach wird Jeder, was wir über Liebe und Haß geſagt haben, leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

Einundfünfzigſter Satz. Verſchiedene Menſchen können von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden, und ein und derſelbe Menſch kann von einem und demſelben Objekte zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig afficirt werden.

Beweis. Der menſchliche Körper wird (nach Poſt. 3 Th. 2) von den äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt. Es können daher zu derſelben Zeit zwei Menſchen verſchiedenartig afficirt ſeyn, und folglich (nach Ax. 1, das nach Lehnſ. 3 hinter S. 13 Th. 2 folgt) können ſie von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden. Ferner kann (nach demſ. Poſt.) der menſchliche Körper bald auf dieſe bald auf jene Weiſe afficirt ſeyn, und folglich (nach *demſ. Ax.*) von einem und demſelben Objekte

verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir erſehen hieraus, wie es geſchehen kann, daß der Eine haßt, was der Andere liebt, und daß der Eine nicht fürchtet, was der Andere fürchtet; und daß ein und derſelbe Menſch bald liebt, was er vorher gehaßt, und bald wagt, was er vorher gefürchtet ꝛc. ꝛc. Weil ferner Jeder nach ſeiner Seelenbewegung beurtheilt, was gut, was übel, was beſſer und was ſchlimmer ſey (ſiehe Anmerk. d. S. 39 d. Th.), ſo folgt, daß die Menſchen eben ſo ſehr in ihrem Urtheile, als in ihren Seelenbewegungen verſchieden ſeyn können. (Daß dieß geſchehen kann, obgleich der menſchliche Geiſt ein Theil des göttlichen Verſtandes iſt, haben wir in der Anmerk. zu S. 17 Th. 2 dargethan.) Und daher kömmt es, daß, wenn wir die Einen mit den Andern vergleichen, ſie nur nach der Verſchiedenheit der Seelenbewegungen von uns unterſchieden werden, und daß wir die Einen unerſchrocken, Andere furchtſam und wieder Andere anders nennen. Ich z. B. werde Denjenigen unerſchrocken nennen, der ein Uebel gering ſchätzt, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich außerdem darauf achte, daß ſeine Begierde, dem Uebles zuzufügen, den er haßt, und dem wohlzuthun, den

er liebt, durch die Beſorgniß des Uebels nicht eingeſchränkt wird, von welchem ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir Derjenige furchtſam erſcheinen, der ein Uebel fürchtet, das ich gering zu ſchätzen pflege, und wenn ich noch darauf achte, daß ſeine Begierde durch die Beſorgniß vor einem Uebel eingeſchränkt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und ſo wird Jeder urtheilen. Aus dieſer Natur des Menſchen alſo und dieſer Unbeſtändigkeit des Urtheils, ſowohl daß der Menſch häufig nur nach ſeiner Seelenbewegung über die Dinge urtheilt, als auch, daß die Dinge häufig nur in ſeiner Vorſtellung ſind, von denen er glaubt, daß ſie Luſt oder Unluſt bewirken, und die er daher (nach S. 28 d. Th.) zum Wenden zu bringen oder zu entfernen ſucht — um hier Anderes zu übergehen, was wir Th. 2 über die Ungewißheit der Dinge dargethan — begreifen wir leicht, daß der Menſch oft die Urſache ſeiner Unluſt, wie ſeiner Luſt ſeyn kann, oder daß er ſowohl mit Unluſt als mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt als der Urſache. Und ſo ſehen wir leicht ein, was Reue und was Zufriedenheit mit ſich ſelber iſt. Reue iſt nämlich Unluſt, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt; und Zufriedenheit

mit sich selbst ist Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache, und diese Seelenbewegungen sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe S. 49 d. Th.).

Zweiundfünfzigster Satz. Ein Objekt, das wir früher zugleich mit Anderem gesehen haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als eines, von dem wir uns vorstellen, daß es etwas Besonderes hat.

Beweis. Sobald wir uns ein Objekt, das wir mit anderen Objekten gesehen haben, vorstellen, erinnern wir uns auch sogleich der anderen (nach S. 18, Th. 2 und dessen Anm.), und so gerathen wir sogleich aus der Betrachtung des einen, in die Betrachtung des andern. Ebenso geht es mit einem Objekt, von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist; denn eben dadurch setzen wir voraus, daß wir an ihm nichts betrachten, als was wir vorher bei anderen Objekten gesehen haben. Wenn wir aber voraussetzen, daß wir uns an einem Objekte etwas Besonderes, was wir vorher nie gesehen hatten, vorstellen, sagen wir nichts *Anderes*, als daß der Geist, während er jenes *Objekt* betrachtet, nichts Anderes in sich habe, *auf dessen* Betrachtung er aus der Betrachtung

dieſes verfallen kann, und folglich wird er nur dieſes allein zu betrachten beſtimmt. Ein Objekt alſo ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Erregung des Geiſtes oder Vorſtellung eines einzelnen Dinges heißt, inſofern ſie blos im Geiſte bleibt, Bewunderung; wird ſie von einem Objekte, das wir befürchten, afficirt, nennt man ſie Beſtürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den Menſchen ſo in der Schwebe, in der bloßen Betrachtung ſeiner ſelbſt feſthält, daß er an etwas Anderes, wodurch er dieſes Uebel vermeiden könnte, nicht zu denken vermag. Wenn aber das, was wir bewundern, die Weisheit, der Fleiß eines Menſchen, oder etwas Derartiges iſt, weil wir eben darin dieſen Menſchen uns weit übertreffen ſehen, dann heißt die Bewunderung Hochachtung, andererſeits Abſcheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid ꝛc. des Menſchen wundern. Ferner wenn wir die Weisheit, den Fleiß ꝛc. eines Menſchen, den wir lieben, bewundern, ſo wird die Liebe dadurch (nach S. 12 d. Th.) größer ſeyn, und dieſe mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Verehrung. Und auf dieſe Weiſe können wir auch Haß, Hoffnung, Zuverſicht und andere Seelenbewegungen uns mit der Bewunderung verbunden denken, und ſonach

mehr Seelenbewegungen ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, daß die Namen der Seelenbewegungen mehr nach ihrer gewöhnlichen Anwendung, als nach der genauen Erkenntniß derselben erfunden sind.

Der Bewunderung steht entgegen die Verachtung, deren Ursache doch meist darin liegt, daß, wenn wir Jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten ꝛc. sehen, oder, wenn ein Ding auf den ersten Anblick Dingen ähnlich scheint, die wir bewundern, lieben, fürchten ꝛc., wir (nach S. 15 nebst Folges. und S. 27 d. Th.) bestimmt werden, dieß Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten ꝛc. Wenn wir aber durch die Gegenwart des Dinges selbst, oder durch eine genauere Betrachtnng ihm Alles das absprechen müssen, was Ursache der Bewunderung, Liebe Furcht ꝛc. seyn kann, dann bleibt der Geist durch die eigentliche Gegenwart des Dinges mehr bestimmt, das zu denken, was nicht in dem Objekte ist, als was in ihm ist, da er doch durch die Gegenwart des Dinges hauptsächlich das zu denken pflegt, was in dem Objekte ist. Wie sodann Verehrung aus der Bewunderung des Dinges, das wir lieben, so entsteht Verhöhnung aus der Verachtung des Dinges, das wir hassen oder fürchten, und

Geringſchätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie Hochachtung aus der Bewunderung der Weisheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Seelenbewegungen als verbunden mit der Verachtung denken, und daraus außerdem andere Seelenbewegungen ableiten, die wir ebenfalls durch kein beſonderes Wort von den übrigen zu unterſcheiden pflegen.

Dreiundfünfzigſter Satz. Wenn der Geiſt ſich ſelbſt und ſein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Luſt, und um ſo mehr, je beſtimmter er ſich und ſein Thätigkeitsvermögen ſich vorſtellt.

Beweis. Der Menſch kennt ſich ſelbſt nur durch die Erregungen ſeines Körpers und deren Ideen (nach S. 19 u. 23, Th. 2). Wenn alſo der Geiſt ſich ſelbſt betrachten kann, wird vorausgeſetzt, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) mit Luſt afficirt wird, und mit um ſo größerer, je beſtimmter er ſich und ſein Thätigkeitsvermögen ſich vorſtellen kann. W. z. b. w.

Folgeſatz. Dieſe Luſt wird immer mehr genährt, je mehr der Menſch ſich von Andern gelobt vorſtellt. Denn je mehr er ſich von Andern gelobt vorſtellt, um ſo größer ſtellt er ſich die Luſt vor, mit der er Andere afficirt, und zwar

verbunden mit der Idee von ſich ſelbſt (nach Anmerkung zu S. 29 d. Th.), und alſo wird er (nach S. 27 d. Th.) ſelbſt mit größerer Luſt afficirt, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt. W. z. b. w.

Vierundfünfzigſter Satz. Der Geiſt ſtrebt ſich nur das vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt.

Beweis. Das Streben oder das Vermögen des Geiſtes iſt das Weſen des Geiſtes ſelbſt (nach S. 7 d. Th.). Das Weſen des Geiſtes (wie an ſich klar iſt) bejaht aber nur das, was der Geiſt iſt und vermag, nicht aber das, was er nicht iſt und nicht vermag. Folglich ſtrebt er ſich nur das vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen bejaht oder ſetzt. W. z. b. w.

Fünfundfünfzigſter Satz. Wenn der Geiſt ſich ſein Unvermögen vorſtellt, hat er eben dadurch Unluſt.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes bejaht nur das, was der Geiſt iſt und vermag, oder es liegt in der Natur des Geiſtes, nur das ſich vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt, (nach dem vor. Satz). Wenn wir alſo ſagen, daß der Geiſt, während er ſich ſelbſt betrachtet, *ſich ſein Unvermögen* vorſtellt, ſo ſagen wir nur, *daß, während* der Geiſt ſich etwas vorzuſtellen

ſtrebt, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt, dieſes ſein Beſtreben eingeſchränkt wird, oder (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) daß er Unluſt hat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Dieſe Unluſt wird immer mehr genährt, wenn er von Andern ſich getadelt vorſtellt. Dieſes wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie Folgeſ. zu S. 53 d. Th.

Anmerkung. Dieſe Unluſt, verbunden mit der Idee unſerer Schwäche, heißt Niedergeſchlagenheit, die Luſt aber, die aus der Betrachtung unſerer ſelbſt entſteht, nennen wir Liebe zu ſich ſelbſt, oder Zufriedenheit mit ſich ſelbſt. Und da dieſes ſo oft wiederholt wird, als der Menſch ſeine Tugenden oder Thätigkeitsvermögen betrachtet, ſo will Jeder gerne ſeine Handlungen erzählen und ſeine Geiſtes- und Körperkräfte zur Schau ſtellen, und hiedurch ſind die Menſchen einander läſtig. Hieraus folgt wiederum, daß die Menſchen von Natur neidiſch ſind (ſiehe Anmerkung zu S. 24 und Anm. zu S. 32 d. Th.), oder ſich über die Schwäche bei Ihresgleichen freuen, und dagegen über ihre Tugend Unluſt empfinden. Denn ſo oft Jeder ſich ſeine Thaten vorſtellt, ſo oft wird er (nach S. 53 d. Th.) mit Luſt afficirt, die um ſo größer iſt, je mehr er ſich vorſtellt, daß ſeine Thaten Vollkommenheit *ausdrücken, und je beſtimmter er ſich vorſtellt,*

d. h. (nach dem, was in der Anmerk. zu S. 40, Th. 2 gesagt ist) je mehr er sie von einander unterscheiden, und als besondere Dinge betrachten kann. Deßhalb wird Jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er den Uebrigen abspricht. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, in der allgemeinen Idee des Menschen oder des lebenden Wesens findet, wird er keine große Freude haben, und dagegen Unlust, womit er seine Thaten mit denen Anderer verglichen, sich als schwächer vorstellt. Diese Unlust wird er (nach S. 28 d. Th.) zu entfernen suchen, und zwar dadurch, daß er die Thaten seines Nebenmenschen falsch auslegt oder die Seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es ergibt sich demnach, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt noch die Erziehung; denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend zu reizen. Vielleicht bleibt aber noch der Einwurf übrig, daß wir nicht sollten die Tugenden der Menschen bewundern und hochachten. Um also diesen zu beseitigen, will ich noch diesen Folgesatz hinzufügen.

Folgesatz. Jeder beneidet nur Seinesgleichen *um seine* Tugend.

Beweis. Der Neid ist der Haß selbst (siehe Anm. zu S. 24 d. Th.), oder (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Unlust, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eine Erregung, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen eingeschränkt wird. Der Mensch wünscht und strebt aber (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann. Also wünscht der Mensch kein Thätigkeitsvermögen, oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehen, die der Natur eines Andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist. Folglich kann seine Begierde nicht eingeschränkt werden, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) er selber dadurch nicht Unlust empfinden, daß er eine Tugend bei einem ihm Ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können, wohl aber Seinesgleichen, bei dem wir eine der seinigen gleiche Natur annehmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir daher oben in der Anmerkung zu Satz 52 dieses Theils sagten, daß wir einen Menschen deßhalb hochachten, weil wir seine Weisheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kömmt dieses daher (wie aus dem Satz selbst erhellt), weil wir uns diese Tugenden als *ihm besonders inne* wohnend, und nicht als auch

unſerer Natur gemeinſam, vorſtellen, und folglich werden wir ihn eben ſo wenig darum beneiden, als die Bäume um die Höhe und den Löwen um die Stärke u. ſ. w.

Sechsundfünfzigſter Satz. Es gibt ſo viele Arten der Luſt, der Unluſt und Begierde, und folglich jeder Seelenbewegung, die aus dieſen zuſammengeſetzt iſt, ſo wie auch des Schwankens der Seele, oder was daraus abgeleitet wird, nämlich der Liebe, des Haſſes, der Hoffnung, der Furcht ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von welchen wir afficirt werden.

Beweis. Luſt und Unluſt, und folglich die Seelenbewegungen, die hieraus zuſammengeſetzt oder abgeleitet werden, ſind Leidenſchaften (nach Anm. zu S. 11 d. Th.). Wir leiden aber (nach S. 1 d. Th.) nothwendig, ſofern wir unadäquate Ideen haben, und nur inſofern leiden wir (nach S. 3 d. Th.), inſofern wir dieſe haben, d. h. (ſiehe Anmerk. zu S. 40, Th. 2) wir leiden nur inſofern nothwendig, inſofern wir Vorſtellungen haben, oder (ſiehe S. 17, Th. 2 mit der Anm.) wiefern wir von einer Seelenbewegung afficirt werden, welche die Natur unſeres Körpers und die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt. Die Natur jeder Leidenſchaft muß daher nothwendig ſo erklärt werden, daß ſie

Natur des Objektes, von dem wir afficirt werden, darin ausgedrückt iſt. Die Luſt, welche aus einem Objekte, z. B. A, entſteht, ſchließt die Natur des Objektes A ſelbſt in ſich, und die Luſt, welche aus dem Objekte B entſteht, ſchließt die Natur des Objektes B ſelbſt in ſich. Und folglich ſind dieſe beiden Seelenbewegungen der Luſt von Natur verſchieden, weil ſie aus Urſachen verſchiedener Natur entſtehen. So iſt auch die Seelenbewegung der Unluſt, die aus einem Objekte entſteht, von Natur verſchieden von der Unluſt, die aus einer andern Urſache entſteht. Dieß gilt auch von der Liebe, dem Haſſe, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele ꝛc. Alſo gibt es nothwendig ſo viele Arten der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. Die Begierde iſt aber das Weſen oder die Natur eines Jeden, inſofern dieſe Natur begriffen wird, als durch irgend einen gegebenen Zuſtand derſelben beſtimmt, etwas zu thun (ſiehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Je nachdem alſo Jeder durch äußere Urſachen von dieſer oder jener Form der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc. afficirt wird, d. h. je nachdem ſeine Natur auf dieſe oder *jene Weiſe in eine* Verfaſſung gebracht wird, *muß ſeine Begierde* nothwendig bald dieſe, bald jene,

und die Natur der einen von der Natur einer andern Begierde nur insofern verschieden seyn, inwiefern die Seelenbewegungen, aus denen jede entsteht, sich von einander unterscheiden. Es gibt daher so viele Arten der Begierde, als es Arten der Lust, der Unlust, der Liebe ꝛc. gibt, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter den Arten der Seelenbewegungen, deren (nach unserem S.) sehr viele seyn müssen, sind die bedeutendsten: Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Begierden sind, welche die Natur dieser beiden Seelenbewegungen durch die Objekte erklären, auf die sie sich beziehen. Denn wir verstehen unter Schwelgerei, Völlerei, Wollust Geiz und Ehrsucht nichts Anderes, als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, Begatten, zu Reichthum und Ruhm. Außerdem haben diese Seelenbewegungen, insofern wir sie nur durch das Objekt, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine ihnen entgegensetzte. Denn die Mäßigkeit, welche man der Schwelgerei, die Nüchternheit, welche man der Völlerei, die Keuschheit, welche man der Wollust entgegenzusetzen pflegt, sind keine

Seelenbewegungen oder Leidenſchaften, ſondern ſie zeigen die Macht der Seele an, die dieſe Seelenbewegungen zügelt. Ich kann aber hier weder die übrigen Arten der Seelenbewegungen durchgehen (weil deren ſo viele ſind, als Arten der Objekte), noch würde es nothwendig ſeyn, wenn ich es könnte. Denn in Beziehung auf das, was wir bezwecken, nämlich auf die Beſtimmung der Gewalt der Seelenbewegungen und der Macht des Geiſtes über dieſelben, genügt es uns, die allgemeine Definition jeder Seelenbewegung zu haben. Ich ſage, es genügt uns, die gemeinſamen Eigenſchaften der Seelenbewegungen und des Geiſtes zu erkennen, um beſtimmen zu können, wie und wie groß die Macht des Geiſtes in Beziehung auf die Mäßigung und Einſchränkung der Seelenbewegungen iſt. Obgleich daher eine große Verſchiedenheit zwiſchen der einen und andern Seelenbewegung, der Liebe, des Haſſes oder der Begierde, iſt, z. B. zwiſchen der Liebe gegen Kinder, und zwiſchen der Liebe gegen die Gattin; ſo haben wir doch hier nicht nöthig, dieſe Verſchiedenheiten kennen zu lernen und die Natur und den Urſprung der Seelenbewegungen weiter zu unterſuchen.

Siebenundfünfzigſter Satz. Jede Seelenbewegung eines jeden Individuums iſt nur um

so viel von der Seelenbewegung eines Andern verschieden, als sich das Wesen des Einen von dem Wesen des Andern unterscheidet.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Axiom 1, nach Lehns. 3, Anm. zu S. 13, Th. 2. Wir wollen ihn aber auch aus der Definition der drei ursprünglichen Seelenbewegungen beweisen.

Alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Begierde, Lust oder Unlust, wie die gegebenen Definitionen derselben beweisen. Die Begierde ist aber eben die Natur oder das Wesen eines Jeden (siehe die Def. ders. in der Anm. zu S. 9 d. Th.). Also ist die Begierde eines jeden Individuums nur um so viel von der eines andern verschieden, als sich die Natur oder das Wesen des Einen, von dem Wesen des Andern unterscheidet. Sodann sind Lust und Unlust Leidenschaften, wodurch das Vermögen oder Bestreben eines Jeden, in seinem Seyn zu beharren, vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeschränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Unter Bestreben, in seinem Seyn zu beharren, insofern es sich auf Geist und Körper zugleich bezieht, verstehen wir aber das Verlangen oder die Begierde (siehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Demnach ist Lust und *Unlust* das Verlangen oder die Begierde, *insofern sie* von äußeren Ursachen vermehrt oder

vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird, d. h. (nach derſ. Anm.) es iſt eines Jeden Natur ſelber. Und folglich iſt die Luſt oder Unluſt eines Jeden auch nur inſoweit von der Luſt oder Unluſt des Andern verſchieden, als ſich die Natur oder das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet, und alſo iſt jede Seelenbewegung eines jeden Individuums nur um ſo viel von der Seelenbewegung eines andern verſchieden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Leidenſchaften der Thiere, die man vernunftlos nennt (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, daß das Thier Empfindung hat, nachdem wir den Urſprung des Geiſtes erkannt haben), ſich von den Leidenſchaften der Menſchen nur inſofern unterſcheiden, als ſich ihre Natur von der menſchlichen Natur unterſcheidet. Das Pferd und der Menſch wird von der Zeugungsluſt getrieben, aber jenes von einer pferdsmäßigen, dieſer von einer menſchlichen Luſt. So müſſen auch die Lüſte und Verlangen der Inſekten, der Fiſche und Vögel von einander unterſchieden ſeyn. Obgleich daher jedes Individuum mit ſeiner Natur, in der es beſteht, zufrieden lebt und ſich derſelben *erfreut*, ſo iſt doch jenes Leben, mit dem *jedes zufrieden iſt*, und ſeine Freude nichts

Anderes, als die Idee oder die Seele dieſes Individuums, und folglich iſt von Natur die Freude des Einen nur inſofern von der Freude des Andern verſchieden, als ſich das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet. Endlich folgt aus obigem Satze, daß auch ein bedeutender Unterſchied iſt zwiſchen der Freude, von welcher z. B. der Betrunkene hingeriſſen wird, und der Freude, welche ſich der Philoſoph aneignet, was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte. — Dieß von den Seelenbewegungen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er leidet; es iſt nun noch Einiges von denen hinzufügen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er thätig iſt.

Achtundfünfzigſter Satz. Außer der Luſt und Begierde, welche Leidenſchaften ſind, gibt es andere Seelenbewegungen der Luſt und Begierde, die ſich auf uns beziehen, inſofern wir thätig ſind.

Beweis. Wenn der Geiſt ſich ſelber und ſein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Luſt (nach S. 53 d. Th.). Der Geiſt betrachtet aber nothwendig ſich ſelbſt, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift (nach S. 43, Th. 2). Der Geiſt begreift aber einige adäquate Ideen (*nach* Anmerk. 2 zu S. 40, Th. 2), alſo hat *er inſofern* auch Luſt, inwiefern er adäquate

Ideen begreift, das heißt (nach S. 1 d. Th.) wiefern er thätig iſt. Ferner ſtrebt der Geiſt ſowohl inſofern er klare und beſtimmte, als inſofern er verworrene Ideen hat, in ſeinem Seyn zu beharren (nach S. 9 d. Th.). Unter Beſtreben verſtehen wir aber die Begierde (nach Anm. dazu); alſo bezieht ſich die Begierde auch auf uns, inſofern wir erkennen, oder (nach S. 1 d. Th.) inſofern wir thätig ſind. W. z. b. w.

Neunundfünfzigſter Satz. Unter allen Seelenbewegungen, die ſich auf den Geiſt, inſofern er thätig iſt, beziehen, gibt es nur ſolche, die ſich auf Luſt oder Begierde beziehen.

Beweis. Alle Seelenbewegungen beziehen ſich auf Begierde, Luſt oder Unluſt, wie die gegebenen Definitionen derſelben beweiſen. Unter Unluſt aber verſtehen wir, daß das Denkvermögen des Geiſtes vermindert oder eingeſchränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Und folglich wird, inſofern der Geiſt Unluſt empfindet, ſein Vermögen der Erkenntniß, d. h. ſein Thätigkeitsvermögen (nach S. 1 d. Th.), vermindert oder eingeſchränkt, und folglich können ſich keine Seelenbewegungen der Unluſt auf den Geiſt beziehen, inſofern er thätig iſt, ſondern *nur die Seelenbewegungen der Luſt und Begierde,*

welche (nach dem vor. Satze) auch insofern sich auf den Geist beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Alle Thaten, die aus Seelenbewegungen erfolgen, die sich auf den Geist als erkennenden beziehen, rechne ich zur Thatkraft, die ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Unter Seelenstärke verstehe ich die Begierde, zufolge deren Jeder strebt, sein Seyn nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter Edelsinn aber verstehe ich die Begierde, deren zufolge Jeder strebt, nach dem bloßen Gebote der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich durch Freundschaft zu verbinden. Die Thaten also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Seelenstärke, und die, welche auch den Nutzen eines Andern bezwecken, zum Edelsinn. Mäßigkeit also, Nüchternheit und Gegenwart des Geistes in Gefahren ꝛc. sind Arten der Seelenstärke; aber Bescheidenheit, Milde ꝛc. sind Arten des Edelsinns. Und hiemit glaube ich die hauptsächlichsten Seelenbewegungen und das Schwanken der Seele, welches aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Seelenbewegungen, nämlich der Begierde, Lust und Unlust entsteht, entwickelt und in ihren ersten Gründen *aufgezeigt* zu haben. Hieraus erhellt, daß wir *von äußeren* Ursachen auf vielfache Arten hin-

und herbewegt und wie die Wellen des Meeres von entgegengeſetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig des Ausgangs und unſeres Schickſals. Ich habe aber geſagt, daß ich nur die hauptſächlichſten, nicht alle Beſtimmungen der Seele, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf dieſelbe Weiſe wie oben, können wir, weiter gehend, leicht aufzeigen, daß die Liebe mit der Reue, der Geringſchätzung, dem Schamgefühle ꝛc. verbunden iſt. Ja, es wird ſich, wie ich glaube, einem Jeden aus dem bereits Geſagten deutlich ergeben, daß die Seelenbewegungen auf ſo viele Weiſe miteinander verſetzt werden, und daraus ſo viele Verſchiedenheiten entſtehen können, daß ſie mit keiner Zahl auszudrücken ſind. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die hauptſächlichſten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich übergangen, wären mehr zur Curioſität als zum Nutzen. Doch iſt von der Liebe noch dieß zu bemerken, daß es ſich nämlich ſehr häufig zuträgt, wenn wir den Gegenſtand, den wir begehrten, genießen, daß der Körper durch dieſen Genuß in einen neuen Zuſtand geräth, von welchem er anders beſtimmt wird und andere Vorſtellungen der Dinge in ihm aufgeregt werden, und der Geiſt alsbald ſich etwas Anderes *vorzuſtellen* und etwas Anderes zu wünſchen

beginnt; z. B. wenn wir uns etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu genießen, nämlich zu essen; während wir es aber so genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn also, während der Körper bereits in anderer Verfassung, die Vorstellung dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Begierde oder diesem Bestreben entgegen und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm seyn, und das ist es, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äußern Erregungen des Körpers, die bei den Seelenbewegungen bemerkt werden, übergangen, wie das Beben, Erbleichen, Schluchzen, Lachen u. s. w., weil sie sich nur auf den Körper, ohne irgend eine Beziehung auf den Geist, beziehen. Schließlich ist noch Einiges über die Definitionen der Seelenbewegungen zu bemerken, welche ich deßhalb hier nach der Reihe wiederholen, und was bei jeder zu bemerken ist, darunter stellen will.

Definitionen der Seelenbewegungen.

1. Die Begierde ist eben das Wesen des *Menschen*, insofern es begriffen wird, als von

irgend einer gegebenen Erregung deſſelben, etwas zu thun beſtimmt.

Erläuterung. Wir haben oben in der Anmerkung zu Satz 9 d. Th. geſagt, Begierde ſey Verlangen mit dem Bewußtſeyn deſſelben, das Verlangen aber ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es beſtimmt iſt, das zu thun, was zu ſeiner Erhaltung dient. In derſelben Anmerkung habe ich aber auch erinnert, daß ich in der That zwiſchen menſchlichem Verlangen und Begierde keinen Unterſchied anerkenne. Denn mag der Menſch ſich ſeines Verlangens bewußt ſeyn oder nicht, bleibt doch das Verlangen ein und daſſelbe. Um alſo keine Tautologie zu machen, habe ich Begierde nicht durch Verlangen erklären wollen, ſondern ſie ſo zu erklären geſucht, daß ich alle Beſtrebungen der menſchlichen Natur, die wir mit den Benennungen: Verlangen, Wille, Begierde oder heftiges Verlangen bezeichnen, in eins zuſammenfaßte. Denn ich konnte ſagen, Begierde ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es begriffen wird, als beſtimmt, etwas zu thun; aber aus dieſer Definition würde nicht folgen (nach S. 23 Th. 2), daß der Menſch ſich ſeiner Begierde oder ſeines Verlangens bewußt ſeyn könnte. Daher war es nöthig, um *die Urſache dieſes* Bewußtſeyns mit einzuſchließen

(nach dem[f]. S.), hinzuzufügen: inſofern es begriffen wird, als aus irgend einer gegebenen Erregung deſſelben, beſtimmt, etwas zu thun. Denn unter Erregung des menſchlichen Weſens verſtehen wir jeden Zuſtand dieſes Weſens, mag er angeboren ſeyn oder mag er durch das bloße Attribut des Denkens oder durch das bloße Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag er ſich endlich auf beide zugleich beziehen. Hier alſo verſtehe ich unter der Benennung Begierde, jedes Beſtreben, Wollen, Verlangen und jede heftige Begierde, die nach dem verſchiedenen Zuſtande deſſelben Menſchen verſchieden, und nicht ſelten einander ſo entgegengeſetzt ſind, daß der Menſch hin- und hergeriſſen wird, und nicht weiß, wohin er ſich wenden ſoll.

2. Luſt iſt Uebergang des Menſchen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. Unluſt iſt Uebergang des Menſchen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung. Ich ſage Uebergang, denn Luſt iſt nicht die Vollkommenheit ſelbſt; denn wenn der Menſch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, würde er ohne die Seelenbewegung der Luſt im Beſitz derſelben ſeyn; *was aus der* Seelenbewegung der Unluſt, welche

dieser entgegengesetzt ist, deutlicher erhellt. Denn daß die Unlust in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit besteht, nicht aber in der geringern Vollkommenheit selbst, kann Niemand leugnen, da ja der Mensch insofern nicht Unlust haben kann, insofern er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig ist. Auch können wir nicht sagen, daß die Unlust in dem Mangel größerer Vollkommenheit bestehe, denn Mangel ist nichts, die Seelenbewegung der Unlust aber ist ein Akt, der darum kein anderer seyn kann, als der Akt des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. ein Akt, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermindert oder eingeschränkt wird (siehe Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Im Uebrigen übergehe ich die Definitionen von Wohlbehagen, Wollust, Mißmuth und Schmerz, weil sie sich hauptsächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Lust oder Unlust sind.

4. Bewunderung ist die Vorstellung eines Gegenstandes, in welcher der Geist deßhalb gefesselt bleibt, weil diese besondere Vorstellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung. In der Anmerkung zu S. 18 Th. 2 haben wir gezeigt, warum der Geist, aus der Betrachtung eines Dinges alsbald in *das Denken eines* andern Dinges verfällt, weil

nämlich die Vorſtellungen dieſer Dinge gegenſeitig mit einander verkettet und ſo geordnet ſind, daß eine der andern folgt; dies läßt ſich aber nicht denken, wenn die Vorſtellung des Dinges neu iſt, ſondern der Geiſt wird in der Betrachtung dieſes Dinges feſt gehalten, bis er von andern Urſachen beſtimmt wird, etwas Anderes zu denken; daher iſt die Vorſtellung eines neuen Dinges, an ſich betrachtet, von derſelben Natur, wie die übrigen Vorſtellungen, und ich rechne deßhalb die Bewunderung nicht zu den Seelenbewegungen, ſehe auch keinen Grund dieſes zu thun, da ja dieſes Abziehen des Geiſtes nicht aus irgend einer poſitiven Urſache entſpringt, die den Geiſt von den andern Dingen abzieht, ſondern nur daraus, weil die Urſache fehlt, wodurch der Geiſt bei der Betrachtung eines Dinges beſtimmt wird, andere zu denken. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anmerk. S. 11 d. Th. erinnert habe) urſprüngliche oder primäre Seelenbewegungen an, nämlich: die der Luſt, der Unluſt und der Begierde, und habe nur deßhalb über die Bewunderung geſprochen, weil es gewöhnlich iſt, einige Seelenbewegungen, die aus den drei urſprünglichen abgeleitet werden, mit *anderen* Benennungen zu bezeichnen, ſobald ſie *ſich auf* Objekte beziehen, die wir bewundern.

Dieſer Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Definition der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung iſt die Vorſtellung von irgend einem Dinge, welches den Geiſt ſo wenig berührt, daß der Geiſt ſelber durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, ſich das vorzuſtellen, was nicht an dem Dinge ſelbſt iſt, als was an ihm iſt (ſiehe Anmerk. S. 52 d. Th.).

Die Erläuterungen von Hochachtung und Geringſchätzung übergehe ich hier, da meines Wiſſens keine Seelenbewegungen die Benennungen von ihm erhalten.

6. Liebe iſt Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache.

Erläuterung. Dieſe Definition drückt das Weſen der Liebe ganz klar aus; dagegen die andern der Schriftſteller, welche die Liebe als den Willen des Liebenden ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, definiren, nicht das Weſen der Liebe, ſondern eine Eigenthümlichkeit derſelben ausdrückt. Weil nun das Weſen der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftſtellern eingeſehen war, konnten ſie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen klaren Begriff haben, und daher kam es, daß man allgemein ihre Definition für höchſt dunkel hielt. Man bemerke aber, daß, wenn ich ſage, es ſey eine Eigenthümlichkeit in dem

Liebenden, ſeinem Willen gemäß ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, ich unter Wille nicht eine Beiſtimmung oder Berathſchlagung der Seele, oder einen freien Entſchluß verſtehe (denn daß dieſer etwas Fingirtes iſt, haben wir S. 48, Th. 2 bewieſen), noch auch die Begierde, ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, wenn er nicht da iſt, noch auch in ſeiner Gegenwart zu verharren, wenn er da iſt, denn es kann Liebe ohne dieſe oder jene Begierde gedacht werden, ſondern vielmehr, daß ich unter Wille die Befriedigung verſtehe, welche in dem Liebenden durch die Gegenwart des geliebten Gegenſtandes iſt, durch welche die Luſt des Liebenden verſtärkt oder doch genährt wird.

7. Haß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache.

Erläuterung. Was hier zu bemerken iſt, iſt aus dem, in der Erläuterung zur vorigen Definition Geſagten, leicht zu erſehen (ſ. noch Anm. zu S. 11 d. Th.).

8. Zuneigung iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines Gegenſtandes, welcher zufällig Urſache der Luſt iſt.

9. Abneigung iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Gegenſtandes, welcher zufällig Urſache der Unluſt iſt (ſiehe hierüber Anm. zu S. 15 d. Th.).

10. Verehrung iſt Liebe zu dem, welchen wir bewundern.

Erläuterung. Wir haben S. 52 d. Th. gezeigt, daß die Bewunderung durch die Neuheit eines Gegenſtandes entſteht. Wenn es alſo geſchieht, daß wir das, was wir bewundern, uns oft vorſtellen, werden wir aufhören, es zu bewundern, und wir ſehen alſo, daß die Seelenbewegung der Verehrung leicht in einfache Liebe überſchlagen kann.

11. Verhöhnung iſt Luſt, daraus entſprungen, daß wir uns vorſtellen, es ſey etwas, was wir verachten, in einem Gegenſtande, den wir haſſen.

Erläuterung. Inſofern wir einen Gegenſtand, den wir haſſen, verachten, inſofern ſprechen wir ihm Daſeyn ab (ſiehe Anm. zu S. 52 d. Th.), und inſofern empfinden wir (nach S. 20 d. Th.) Luſt. Da wir aber annehmen, daß der Menſch das, was er verhöhnt, dennoch haſſe, ſo folgt, daß dieſe Luſt nicht feſt iſt (ſ. Anm. zu S. 47 d. Th.).

12. Hoffnung iſt unbeſtändige Luſt, entſprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über deſſen Ausgang wir in gewiſſer Hinſicht in Zweifel ſind.

13. *Furcht iſt* unbeſtändige Unluſt, entſprungen *aus der Idee eines* zukünftigen oder vergangenen

Dinges, über deſſen Ausgang wir in gewiſſer Hinſicht in Zweifel ſind (ſiehe hierüber Anm. 2 zu S. 18 d. Th.).

Erläuterung. Aus dieſen Definitionen folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gibt; denn wer in Hoffnung ſchwebt und über den Ausgang eines Dinges in Zweifel iſt, von dem nimmt man an, daß er ſich etwas vorſtelle, was das Daſeyn des zukünftigen Dinges ausſchließt, und alſo inſofern Unluſt empfindet (nach S. 19 d. Th.), und folglich, ſo lange er in Hoffnung ſchwebt, fürchtet, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer aber dagegen in Furcht iſt, d. h. über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, in Zweifel iſt, ſtellt ſich auch etwas vor, was das Daſeyn dieſes Dinges ausſchließt, und hat alſo (nach S. 20 d. Th.) Luſt, und folglich inſofern Hoffnung, daß es nicht erfolge.

14. Zuverſicht iſt Luſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

15. Verzweiflung iſt Unluſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

Erläuterung. Aus Hoffnung entſpringt alſo Zuverſicht und aus Furcht Verzweiflung,

wenn die Urſache des Zweifelns über den Ausgang eines Dinges gehoben iſt. Dieß entſteht daraus, weil der Menſch das vergangene oder zukünftige Ding ſich als daſeyend vorſtellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er ſich etwas Anderes vorſtellt, was das Daſeyn der Dinge ausſchließt, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Folgeſ. zu S. 31, Th. 2) nie gewiß ſeyn können, ſo kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (ſiehe Anm. zu S. 49, Th. 2) gezeigt, daß es ein Anderes iſt, über ein Ding nicht in Zweifel ſeyn, und ein Anderes, die Gewißheit von einem Dinge haben, und daher kann es kommen, daß wir durch die Vorſtellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt werden, wie durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges, wie wir S. 18 d. Th. bewieſen haben (ſiehe dieſen nebſt der Anmerkung).

16. Freude iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen iſt.

17. Gewiſſensbiß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee *eines* vergangenen Dinges, das *unerwartet eingetroffen iſt.*

18. Mitleiden iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Uebels, welches einen Andern betroffen hat, den wir uns als Unſersgleichen vorſtellen (ſiehe Anm. zu S. 22 und Anm. zu S. 27 d. Th.).

Erläuterung. Zwiſchen Mitleiden und Mitgefühl ſcheint kein Unterſchied zu ſeyn, wenn ſich nicht etwa Mitleiden auf eine einzelne Seelenbewegung bezieht, Mitgefühl aber auf den Zuſtand durch dieſelbe.

19. Zugeneigtheit iſt Liebe gegen Jemanden, der einem Andern Gutes gethan hat.

20. Indignation iſt Haß gegen Jemanden, der einem Andern Böſes gethan hat.

Erläuterung. Ich weiß, daß dieſe Wörter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche etwas Anderes bedeuten, meine Abſicht iſt aber nicht die Bedeutung der Wörter, ſondern die Natur der Dinge auseinander zu ſetzen, und dieſe mit ſolchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung, wie ſie der Sprachgebrauch gibt, nicht gänzlich von der Bedeutung abweicht, worin ich ſie gebrauchen will. Dieſe Erinnerung gilt ein für allemal. Siehe übrigens die Urſache dieſer Seelenbewegungen im Folgeſ. zu S. 27 und der Anm. zu S. 22 d. Th.

21. Ueberschätzung ist, aus Liebe von Jemanden mehr halten, als recht ist.

22. Geringschätzung ist, aus Haß von Jemanden weniger halten, als recht ist.

Erläuterung. Ueberschätzung ist also eine Wirkung oder Eigenschaft der Liebe, und Geringschätzung eine Wirkung oder Eigenschaft des Hasses. Daher kann die Ueberschätzung auch definirt werden als Liebe, insofern sie den Menschen so afficirt, daß er von dem geliebten Gegenstande mehr hält, als recht ist, und dagegen Geringschätzung als Haß, insofern er den Menschen so afficirt, daß er von dem, den er haßt, weniger hält, als recht ist. Siehe hierüber Anmerk. zu Satz 24 d. Th.

23. Neid ist Haß, insofern er den Menschen so afficirt, daß er über das Glück eines Andern Unlust empfindet, und daß er dagegen über das Unglück eines Andern sich freut.

Erläuterung. Der Gegensatz von Neid ist gewöhnlich Mitgefühl, welches man also gegen die gebräuchliche Bedeutung des Wortes so definiren kann.

24. Mitgefühl ist Liebe, insofern sie den Menschen so afficirt, daß er sich über das Glück eines Andern freut, und daß er andrerseits über das Unglück eines Andern Unlust empfindet.

Erläuterung. Man vergleiche übrigens über den Neid Anmerk. zu S. 24 und Anmerk. zu S. 32 d. Th. Dieß alſo ſind die Seelenbewegungen der Luſt und der Unluſt, welche mit der Idee eines äußern Dinges als Urſachr unmittelbar oder als zufällig verbunden ſind. Ich gehe nunmehr zu den anderen über, welche mit der Idee eines inneren Dinges als Urſache verbunden ſind.

25. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſich ſelbſt und ſein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Niedergeſchlagenheit iſt Unluſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſein Unvermögen oder ſeine Schwäche betrachtet.

Erläuterung. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt der Niedergeſchlagenheit entgegengeſetzt, inſofern wir unter ihr Luſt verſtehen, die daraus entſpringt, daß wir unſer Thätigkeitsvermögen betrachten. Inſofern wir aber unter ihr auch Luſt verſtehen, verbunden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes ausgeübt zu haben glauben, dann iſt ihr Gegenſatz Reue, die wir ſo definiren:

27. Reue iſt Unluſt, verbunden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes ausgeübt zu haben glauben.

Erläuterung. Die Ursachen dieser Seelenbewegungen haben wir in der Anmerk. zu S. 51 d. Th. und S. 53, 54 und 55 d. Th. nebst der Anmerk. dazu aufgezeigt. Ueber den freien Entschluß des Geistes siehe aber Anmerk. zu S. 35 Th. 2. Hier müssen wir übrigens noch bemerken, daß es nicht zu verwundern ist, wenn überall allen Handlungen, die man gewöhnlich unrechte nennt, Unlust folgt, und denen, die man rechte nennt, Lust. Denn aus dem oben Gesagten erkennen wir leicht, daß dieses größtentheils von der Erziehung abhängt. Die Eltern haben nämlich dadurch, daß sie die ersteren tadelten und die Kinder oft wegen derselben verwiesen, diese dagegen anriethen und lobten, bewirkt, daß die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust aber sich mit den letzteren verbanden, was auch durch die Erfahrung selbst bewiesen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Religion, sondern vielmehr, was bei dem Einen heilig ist, bei Andern unheilig, und was bei dem Einen ehrbar, bei dem Andern schimpflich. Je nachdem also Jemand erzogen ist, reut ihn eine That oder hält er sich durch dieselbe für rühmlich.

28. Hochmuth ist, aus Liebe zu sich von sich *mehr halten als recht* ist.

Erläuterung. Hochmuth unterſcheidet ſich alſo dadurch von Ueberſchätzung, daß dieſe ſich auf einen äußeren Gegenſtand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menſchen ſelbſt, der von ſich mehr hält, als recht iſt. Wie übrigens die Ueberſchätzung eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe, ſo iſt der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Eigenliebe; man kann ihn alſo auch definiren, als: Liebe zu ſich ſelbſt, oder Zufriedenheit aus ſich ſelbſt, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er mehr von ſich hält, als recht iſt (ſiehe Anmerk. zu S. 26 d. Th.). Zu dieſer Seelenbewegung gibt es keinen Gegenſatz; denn Niemand hält aus Haß gegen ſich weniger von ſich, als recht iſt; ja Niemand hält von ſich weniger, als recht iſt, inſofern er ſich vorſtellt, er könne dieß oder jenes nicht; denn wovon ſich auch der Menſch vorſtellt, daß er es nicht könne, ſo ſtellt er ſich dieß als nothwendig vor, und wird durch dieſe Vorſtellung ſo disponirt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er ſich vorſtellt, daß er es nicht könne. Denn ſo lange er ſich vorſtellt, daß er dieß oder jenes nicht könne, ſo lange iſt er nicht es zu thun beſtimmt, und folglich iſt es *ihm* ſo lange unmöglich, es zu thun. Wenn *wir hingegen* auf das achten, was von der bloßen

Meinung abhängt, ſo werden wir uns als möglich denken können, daß ein Menſch weniger von ſich hält, als recht iſt; denn es iſt möglich, daß, wenn ein Trauriger ſeine Schwäche betrachtet, er ſich vorſtellt, er werde von Allen verachtet, und dieß während doch die Andern nichts weniger denken, als ihn zu verachten. Außerdem kann ein Menſch weniger als recht iſt von ſich halten, wenn er in der Gegenwart ſich etwas für die Zukunft abſpricht, worüber er ungewiß iſt; wie, wenn er glaubt, nichts Gewiſſes begreifen zu können, und nichts als Schlechtes oder Schimpfliches zu begehren oder zu thun ꝛc. Ferner können wir ſagen, daß Jemand weniger als recht iſt, von ſich halte, wenn wir ſehen, daß er aus zu großer Furcht vor Schaden das nicht unternimmt, was Andere Seinesgleichen unternehmen. Dieſe Seelenbewegung alſo, die ich Kleinmuth nennen will, können wir dem Hochmuth entgegenſetzen; denn wie aus der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt Hochmuth, ſo entſpringt aus der Niedergeſchlagenheit Kleinmuth, die wir alſo auf folgende Weiſe definiren:

29. Kleinmuth iſt, aus Unluſt weniger von ſich halten, als recht iſt.

Erläuterung. Wir pflegen zwar oft dem *Hochmuthe die* Demuth entgegenzuſetzen; aber

dann achten wir mehr auf die Wirkungen, als auf die Natur beider. Denn wir pflegen den hochmüthig zu nennen, der ſich zu ſehr rühmt, (ſiehe Anmerk. zu S. 30 d. Th.) der von ſich nur Tugenden und von Andern nur Fehler herzählt, der vor Allen den Vorzug haben will, und der mit ſolcher Gravität und ſolchem Prunke auftritt, wie diejenigen, die weit über ihn geſtellt ſind. Dagegen nennen wir den demüthig, der öfter erröthet, der ſeine Fehler eingeſteht, und die Tugenden Anderer herzählt, der Allen nachgibt, mit geſenktem Haupte einhergeht, und allen Schmuck verſchmäht. Uebrigens ſind dieſe Seelenbewegungen, nämlich Demuth und Kleinmuth, ſehr ſelten, denn die menſchliche Natur, an ſich betrachtet, ſtrebt ihnen aus allen Kräften entgegen (ſiehe S. 13 und 54 d. Th.). Daher ſind die, welche für die Demüthigſten und Kleinmüthigſten gehalten werden, häufig am ehrſüchtigſten und neidiſchſten.

30. Ruhm iſt Luſt, verbunden mit der Idee einer Handlung von uns, die wir uns als von Andern belobt vorſtellen.

31. Schimpf iſt Unluſt, verbunden mit der Idee einer Handlung, die wir uns als von Andern getadelt vorſtellen.

Erläuterung. Siehe hierüber Anmerk. zu

S. 30 d. Th. Hier ist aber der Unterschied zwischen Schimpf und Schaam anzuführen. Schimpf ist die Unlust, welche der Handlung folgt, deren wir uns schämen, Schaam aber ist Furcht oder Besorgniß vor dem Schimpf, wodurch der Mensch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Schaam pflegt man die Unverschämtheit entgegenzusetzen, die eigentlich keine Seelenbewegung ist, wie ich seines Ortes zeigen werde, aber (wie ich schon erwähnt habe) die Benennungen der Seelenbewegungen beziehen sich mehr auf ihren Gebrauch als auf ihre Natur. Hiemit habe ich die Seelenbewegungen der Lust und Unlust, deren Auseinandersetzung ich mir vorgenommen hatte, abgeschlossen. Ich gehe also zu denen über, die ich zur Begierde rechne.

32. Sehnsucht ist Begierde oder Verlangen nach dem Besitze eines Dinges, welche durch das Andenken an das Ding genährt wird und zugleich durch das Andenken an andere Dinge, die das Daseyn des begehrten Dinges ausschließen, eingeschränkt wird.

Erläuterung. Wenn wir eines Dinges gedenken, werden wir, wie schon oft erwähnt, eben dadurch disponirt, es aus derselben Seelenbewegung zu betrachten, als ob das Ding *gegenwärtig wäre.* Diese Disposition oder dieß

Bestreben wird aber, so lange wir wachen, meist von den Vorstellungen der Dinge gezügelt, welche das Daseyn dessen, welches wir gedenken, ausschließen. Wenn wir daher an ein Ding denken, welches uns mit einer Gattung von Lust erfüllt, so bestreben wir uns eben damit, es mit derselben Seelenbenbewegung der Lust als gegenwärtig zu betrachten. Dieß Bestreben wird jedoch alsbald von dem Andenken an die Dinge gezügelt, welche das Daseyn von einem ausschließen. Daher ist Sehnsucht eigentlich Unlust, die jener Lust entgegengesetzt ist, welche aus der Abwesenheit des gehaßten Dinges entspringt (siehe hierüber Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Weil aber die Benennung Sehnsucht sich auf Begierde zu beziehen scheint, so rechne ich diese Seelenbewegung zu den Seelenbewegungen der Begierde.

33. Nacheiferung ist Begierde nach einem Dinge, welche sich dadurch in uns erzeugt, daß wir uns vorstellen, Andere hätten dieselbe Begierde.

Erläuterung. Wer flieht, weil er Andere fliehen, oder wer fürchtet, weil er Andere fürchten sieht, oder auch, wer deßhalb, weil er einen Andern sich die Hand verbrennen sieht, *seine* Hand zurückzieht und solche Bewegungen *macht, als* hätte er seine eigene Hand verbrannt,

on dem ſagen wir wohl, daß er eines Andern Seelenbewegung nachahme, nicht aber, daß er ir nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Urſache als für die Nachahmung kennen, ſondern weil es gewöhnlich iſt, ur den nacheifernd zu nennen, der das nachhmt, was wir für anſtändig, nützlich oder ngenehm halten. Man vergleiche auch über die lrſache der Nacheiferung S. 27 d. Th. mit der lnmerk. Warum aber meiſtentheils mit dieſer Seelenbewegung Neid verbunden ſey, darüber ehe S. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit iſt Begierde oder as Trachten der Liebe, wonach wir dem wohlutthun ſuchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwieſen hat (ſiehe S. 39 nit Anmerk. S. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen iſt Begierde, dem wohlzuhun, den wir bemitleiden (ſiehe die Anmerk. zu 5. 27 d. Th.).

36. Zorn iſt Begierde, durch die wir aus Haß angereizt werden, dem Böſes zuzufügen, welchen wir haſſen (ſiehe S. 39 d. Th.).

37. Rachſucht iſt Begierde, durch die wir aus gegenſeitigem Haſſe angereizt werden, dem Uebles zuzufügen, der uns aus gleicher Seelenbewegung

Schaden zugefügt (ſiehe Folgeſ. 2 zu S. 40 d. Th. mit der Anmerk.).

38. Grauſamkeit oder Wuth iſt Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, dem Böſes zuzufügen, den wir lieben, oder den wir bemitleiden.

Erläuterung. Man ſetzt der Grauſamkeit die Milde entgegen. Dieſe iſt keine Leidenſchaft, ſondern eine Macht des Geiſtes, wodurch der Menſch ſeinen Zorn und ſeine Rachſucht mäßigt.

39. Fürſorge iſt Begierde, ein gefürchtetes größeres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (ſiehe Anmerk. zu S. 39 d. Th.).

40. Kühnheit iſt Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, etwas mit Gefahr zu thun, was Seinesgleichen zu übernehmen fürchten.

41. Aengſtlichkeit wird dem beigelegt, deſſen Begierde durch Furcht vor Gefahr eingeſchränkt wird, welcher ſich Seinesgleichen dreiſt unterziehen.

Erläuterung. Aengſtlichkeit iſt alſo nichts Anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die Meiſten nicht zu fürchten pflegen. Deßhalb rechne ich ſie nicht zu den Seelenbewegungen der Begierde. Doch habe ich ſie hier erklären wollen, weil ſie, inſofern wir die Begierde betrachten, der Seelenbewegung der Kühnheit wirklich entgegengeſetzt iſt.

42. Verzagtheit wird dem beigelegt, deſſen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch die Anſtaunung eines gefürchteten Uebels gehemmt wird.

Erläuterung. Die Verzagtheit iſt alſo eine Art der Aengſtlichkeit. Weil aber die Verzagtheit aus einer doppelten Beſorgniß entſpringt, kann ſie näher definirt werden, als Furcht, die den verdutzten oder ſchwankenden Menſchen ſo feſthält, daß er das Uebel nicht abwenden kann. Ich ſage verdutzt, inſofern wir bedenken, daß ſeine Begierde, das Uebel abzuwenden, durch die Anſtaunung gehemmt wird; ſchwankend aber ſage ich, inſofern wir ſehen, daß eben dieſe Begierde durch die Furcht vor einem andern Uebel gehemmt wird, welches ihn eben ſo ſehr quält. Daher kömmt es, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwehren ſoll (ſiehe hierüber Anm. zu S. 39 und Anm. zu S. 52 d. Th.). Ueber Aengſtlichkeit und Kühnheit aber ſ. Anm. zu S. 51 d. Th.

43. Humanität oder Leutſeligkeit iſt die Begierde, das zu thun, was den Menſchen gefällt, und zu unterlaſſen, was ihnen mißfällt.

44. Ehrſucht iſt unmäßige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung. Ehrſucht iſt die Begierde, durch welche alle Seelenbewegungen genährt und verſtärkt werden (nach S. 27 und 31 d. Th.).

Erläuterung. Hochmuth unterſcheidet ſich alſo dadurch von Ueberſchätzung, daß dieſe ſich auf einen äußeren Gegenſtand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menſchen ſelbſt, der von ſich mehr hält, als recht iſt. Wie übrigens die Ueberſchätzung eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe, ſo iſt der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Eigenliebe; man kann ihn alſo auch definiren, als: Liebe zu ſich ſelbſt, oder Zufriedenheit aus ſich ſelbſt, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er mehr von ſich hält, als recht iſt (ſiehe Anmerk. zu S. 26 d. Th.). Zu dieſer Seelenbewegung gibt es keinen Gegenſatz; denn Niemand hält aus Haß gegen ſich weniger von ſich, als recht iſt; ja Niemand hält von ſich weniger, als recht iſt, inſofern er ſich vorſtellt, er könne dieß oder jenes nicht; denn wovon ſich auch der Menſch vorſtellt, daß er es nicht könne, ſo ſtellt er ſich dieß als nothwendig vor, und wird durch dieſe Vorſtellung ſo disponirt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er ſich vorſtellt, daß er es nicht könne. Denn ſo lange er ſich vorſtellt, daß er dieß oder jenes nicht könne, ſo lange iſt er nicht es zu thun beſtimmt, und folglich iſt es *ihm* ſo lange unmöglich, es zu thun. Wenn *wir hingegen* auf das achten, was von der bloßen

des Uebermaßes in Speiſe, Trank und Begattung enthält, ſo ſind dennoch Geiz, Ehrſucht und Furchtſamkeit, der Schwelgerei, Trunkenheit oder Wolluſt nicht entgegengeſetzt. Denn der Geizige ſehnt ſich gewöhnlich danach, ſich in Anderer Speiſe und Trank zu übernehmen; der Ehrſüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, ſich in keinem Ding mäßigen, und wenn er unter Böllern und Wollüſtigen lebt, eben deßhalb, weil er ehrſüchtig iſt, mehr zu dieſen Laſtern geneigt ſeyn, und der Furchtſame thut das, was er nicht will. Der Geizige, obgleich er, um den Tod zu vermeiden, ſeine Schätze in das Meer wirft, bleibt dennoch geizig, und wenn der Wollüſtling betrübt iſt, weil er ſeiner Lebensweiſe nicht fröhnen kann, hört er deßhalb nicht auf, wollüſtig zu ſeyn. Ueberhaupt beziehen ſich dieſe Seelenbewegungen nicht ſowohl auf das wirkliche Schmauſen, Zechen u. ſ. w., als auf das Verlangen und die Liebe ſelbſt. Es kann alſo dieſen Seelenbewegungen nichts entgegengeſetzt werden, als Edelſinn und Seelenſtärke, worüber im Folgenden.

Die Definition der Eiferſucht und der übrigen Seelenſchwankungen übergehe ich, theils weil alles dieſes aus einer Zuſammenſetzung der ſchon definirten Seelenbewegungen entſpringt, theils

weil die Meiſten keine Benennungen haben; dieß zeigt, daß es für den Lebensgebrauch hinreicht, ſie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens iſt aus den Definitionen der Seelenbewegungen, die wir erläutert haben, klar, daß ſie ſämmtlich aus der Begierde, der Luſt oder Unluſt entſpringen, oder vielmehr, daß es keine außer dieſen dreien gibt, deren jede mit verſchiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen verſchiedener Beziehungen und äußerlicher Merkmale derſelben. Wenn wir nun auf dieſe urſprünglichen, und auf das, was wir oben von der Natur des Geiſtes geſagt haben, unſer Auge richten wollen, ſo können wir dieſe Seelenbewegungen, inſofern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen, ſo definiren:

Allgemeine Definition der Seelenbewegungen.

Die Seelenbewegung, welche auch Leidenſchaft der Seele genannt wird, iſt eine verworrene Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht als vorher, und durch deren Gegebenſeyn der Geiſt ſelbſt beſtimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich ſage zuerſt, die Seelenbewegung oder Leidenſchaft der Seele iſt eine verworrene Idee. Denn wir haben bewieſen

(ſ. S. 3 d. Th.), daß der Geiſt nur inſofern leidet, als er unadäquate oder verworrene Ideen hat. Dann ſage ich, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zuſtand unſeres Körpers (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 d. Th.), als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige aber, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, muß den Zuſtand des Körpers oder eines Theiles deſſelben bezeichnen oder ausdrücken, den der Körper ſelbſt, oder ein Theil deſſelben, dadurch hat, daß ſein Thätigkeitsvermögen oder ſeine Daſeynskraft vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird. Wenn ich aber ſage, größere oder geringere Daſeynskraft als vorher, ſo iſt zu beachten, daß ich darunter nicht verſtehe, daß der Geiſt den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zuſtand des Körpers vergleicht, ſondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in ſich ſchließt, als vorher. Und weil das Weſen des Geiſtes darin beſteht (nach S. 11 und 13, Th. 2), daß er das wirkliche *Daſeyn ſeines* Körpers bejaht, und wir unter

Vollkommenheit das eigentliche Weſen des Dinges verſtehen, ſo folgt alſo, daß der Geiſt zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von ſeinem Körper oder einem Theil deſſelben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität in ſich ſchließt, als vorher. Wenn ich alſo oben ſagte, das Denkvermögen des Geiſtes werde vermehrt oder vermindert, ſo konnte ich nichts Anderes darunter verſtehen, als daß der Geiſt eine Idee von ſeinem Körper oder einem Theil deſſelben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von ſeinem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Objektes geſchätzt. Endlich habe ich hinzugefügt, daß durch deren Gegebenſeyn der Geiſt ſelbſt beſtimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken, um außer der Natur der Luſt und Unluſt, welche der erſte Theil der Definition darſtellt, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

von dem sagen wir wohl, daß er eines Andern Seelenbewegung nachahme, nicht aber, daß er ihr nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Ursache als für die Nachahmung kennen, sondern weil es gewöhnlich ist, nur den nacheifernd zu nennen, der das nachahmt, was wir für anständig, nützlich oder angenehm halten. Man vergleiche auch über die Ursache der Nacheiferung S. 27 d. Th. mit der Anmerk. Warum aber meistentheils mit dieser Seelenbewegung Neid verbunden sey, darüber siehe S. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit ist Begierde oder das Trachten der Liebe, wonach wir dem wohlzuthun suchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwiesen hat (siehe S. 39 mit Anmerk. S. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen ist Begierde, dem wohlzuthun, den wir bemitleiden (siehe die Anmerk. zu S. 27 d. Th.).

36. Zorn ist Begierde, durch die wir aus Haß angereizt werden, dem Böses zuzufügen, welchen wir hassen (siehe S. 39 d. Th.).

37. Rachsucht ist Begierde, durch die wir aus gegenseitigem Hasse angereizt werden, dem Uebles *zuzufügen, der uns aus* gleicher Seelenbewegung

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böſe vorausſchicken.

Wer etwas zu thun ſich vorgeſetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos ſelbſt, ſondern auch Jeder mit ihm, der den Geiſt des Urhebers von dieſem Werke und ſeinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird ſagen, daß es vollendet ſey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet vorausſetze) geſehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen iſt, ſo wird er ſagen, das Haus ſey unvollendet, und dagegen es ſey vollendet, ſobald er das Werk zu dem Ende gebracht ſieht, welches der Urheber deſſelben ihm zu geben ſich vorgeſetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk ſieht, deßgleichen er niemals geſehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeiſters nicht kennt, ſo kann er gewiß nicht wiſſen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet ſey. Dieß ſcheint die erſte Bedeutung dieſer Wörter geweſen zu ſeyn. Nachdem aber die Menſchen allgemeine Ideen zu bilden, und ſich von Häuſern, Bauten, Thürmen ꝛc. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder das vollkommen, wovon er ſah, daß es mit der

meinen Idee, die er ſich von einem ſolchen
ge gebildet hatte, übereinſtimmte, und dage-
das unvollkommen, wovon er ſah, daß es
ſeinem angenommenen Urbilde minder über-
immte, wenn es auch nach der Anſicht des
kmeiſters vollkommen abgeſchloſſen war. Aus
m anderen Grunde ſcheint man auch die
rdinge, die nicht durch Menſchenhand ge-
t ſind, gewöhnlich vollkommen oder unvoll-
nen zu nennen. Denn die Menſchen pflegen
hl von den natürlichen Dingen, als von
künſtlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche
gleichſam für Urbilder der Dinge halten, von
n ſie glauben, daß die Natur (die nach ihrer
nung nichts ohne einen Zweck thut) ſie vor
en habe und ſich als Urbilder vorhalte. Wenn
daher in der Natur etwas geſchehen ſehen,
mit dem angenommenen Urbilde, welches
von einem ſolchen Dinge haben, minder über-
immt, ſo glauben ſie, die Natur ſelbſt habe
gefehlt oder geſündigt und dieſes Ding un-
ndet gelaſſen. Wir ſehen alſo, daß die Men-
t mehr nach einem Vorurtheile, als nach der
igen Erkenntniß der Dinge ſich gewöhnt haben,
natürlichen Dinge vollkommen oder unvoll-
men zu nennen. Denn wir haben in dem
nge zum erſten Theile gezeigt, daß die

Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derſelben Nothwendigkeit, nach welcher es da iſt, da wir (S. 16, Th. 1) gezeigt haben, daß es nach derſelben Nothwendigkeit ſeiner Natur handle, nach der es da iſt. Der Grund alſo, oder die Urſache, weßhalb Gott oder die Natur handelt, und weßhalb er da iſt, iſt ein und daſſelbe. Wie er alſo um keines Zweckes willen da iſt, ſo handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für ſein Daſeyn, ſo hat er auch für ſein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Endurſache nennt, iſt nichts als das menſchliche Verlangen ſelbſt, inſofern es als der Anfangsgrund oder die primäre Urſache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. ſagen, das Bewohnen ſey die Endurſache dieſes oder jenes Hauſes geweſen, ſo verſtehen wir gewiß dann nichts Anderes darunter, als daß der Menſch durch die Vorſtellung der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens das Verlangen bekommen hat, ſich ein Haus zu bauen, daher iſt das Bewohnen, inſofern es als Endurſache betrachtet wird, nichts als dieſes einzelne *Verlangen*, welches in der That die wirkende *Urſache iſt*, die als die erſte betrachtet wird, weil

die Menſchen gewöhnlich die Urſache ihres Verlangens nicht kennen. Denn, wie ich ſchon oft geſagt habe, ſie ſind wohl ihrer Thaten und ihres Verlangens ſich bewußt, aber der Urſachen, durch welche ſie etwas zu begehren beſtimmt werden, unkundig. Was man außerdem gewöhnlich ſagt, daß die Natur manchmal fehle oder ſündige und unvollkommene Dinge hervorbringe, das rechne ich zu den Fictionen, von denen ich im Anhange zum erſten Theile geſprochen habe. Vollkommenheit alſo und Unvollkommenheit ſind wirklich nur Daſeynsweiſen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derſelben Art oder Gattung miteinander vergleichen, und aus dieſem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) geſagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit daſſelbe verſtehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinſte genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der abſolut allen Individuen in der Natur zukömmt. Inſofern wir daher die Individuen in der Natur auf dieſe Gattung zurückführen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität haben als Andere, ſagen wir, einige ſeyen vollkommener als Andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze, Ende, Unvermögen ꝛc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht ebenso afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur gesündigt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig.

Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch dieß nichts Positives in den Dingen, nämlich in den an sich betrachteten, es sind nur Daseynsweisen des Denkens, oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch indifferent seyn. Die Musik z. B. ist für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böse, für den Tauben aber weder gut noch böse. Obgleich sich aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir die Idee des Menschen als Urbild der menschlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden suchen, so wird es uns nützlich seyn, eben diese Wörter

in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindere, eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich diesem Urbilde mehr oder weniger nähern. Denn es ist vornehmlich zu bemerken, daß, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, daß er aus einem Wesen oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, daß wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir dieß aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie gesagt, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heißt, das Wesen jedes Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein besonderes Ding kann deßhalb *vollkommener* genannt werden, weil es

weil die Meiſten keine Benennungen haben; dieß zeigt, daß es für den Lebensgebrauch hinreicht, ſie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens iſt aus den Definitionen der Seelenbewegungen, die wir erläutert haben, klar, daß ſie ſämmtlich aus der Begierde, der Luſt oder Unluſt entſpringen, oder vielmehr, daß es keine außer dieſen dreien gibt, deren jede mit verſchiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen verſchiedener Beziehungen und äußerlicher Merkmale derſelben. Wenn wir nun auf dieſe urſprünglichen, und auf das, was wir oben von der Natur des Geiſtes geſagt haben, unſer Auge richten wollen, ſo können wir dieſe Seelenbewegungen, inſofern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen, ſo definiren:

Allgemeine Definition der Seelenbewegungen.

Die Seelenbewegung, welche auch Leidenſchaft der Seele genannt wird, iſt eine verworrene Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht als vorher, und durch deren Gegebenſeyn der Geiſt ſelbſt beſtimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich ſage zuerſt, die Seelenbewegung oder Leidenſchaft der Seele iſt eine verworrene Idee. Denn wir haben bewieſen

(ſ. S. 3 d. Th.), daß der Geiſt nur inſofern leidet, als er unadäquate oder verworrene Ideen hat. Dann ſage ich, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben bejaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zuſtand unſeres Körpers (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 d. Th.), als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige aber, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, muß den Zuſtand des Körpers oder eines Theiles deſſelben bezeichnen oder ausdrücken, den der Körper ſelbſt, oder ein Theil deſſelben, dadurch hat, daß ſein Thätigkeitsvermögen oder ſeine Daſeynskraft vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird. Wenn ich aber ſage, größere oder geringere Daſeynskraft als vorher, ſo iſt zu beachten, daß ich darunter nicht verſtehe, daß der Geiſt den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zuſtand des Körpers vergleicht, ſondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, etwas von dem Körper bejaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in ſich ſchließt, als vorher. Und weil das Weſen des Geiſtes darin beſteht (nach S. 11 und 13, Th. 2), daß er das wirkliche *Daſeyn ſeines* Körpers bejaht, und wir unter

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böſe vorausſchicken.

Wer etwas zu thun ſich vorgeſetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos ſelbſt, ſondern auch Jeder mit ihm, der den Geiſt des Urhebers von dieſem Werke und ſeinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird ſagen, daß es vollendet ſey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet vorausſetze) geſehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen iſt, ſo wird er ſagen, das Haus ſey unvollendet, und dagegen es ſey vollendet, ſobald er das Werk zu dem Ende gebracht ſieht, welches der Urheber deſſelben ihm zu geben ſich vorgeſetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk ſieht, deßgleichen er niemals geſehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeiſters nicht kennt, ſo kann er gewiß nicht wiſſen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet ſey. Dieß ſcheint die erſte Bedeutung dieſer Wörter geweſen zu ſeyn. Nachdem aber die Menſchen allgemeine Ideen zu bilden, und ſich von Häuſern, Bauten, Thürmen ꝛc. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder *das vollkommen*, wovon er ſah, daß es mit der

allgemeinen Idee, die er ſich von einem ſolchen Dinge gebildet hatte, übereinſtimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er ſah, daß es mit ſeinem angenommenen Urbilde minder übereinſtimmte, wenn es auch nach der Anſicht des Werkmeiſters vollkommen abgeſchloſſen war. Aus keinem anderen Grunde ſcheint man auch die Naturdinge, die nicht durch Menſchenhand gemacht ſind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menſchen pflegen ſowohl von den natürlichen Dingen, als von den künſtlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche ſie gleichſam für Urbilder der Dinge halten, von denen ſie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) ſie vor Augen habe und ſich als Urbilder vorhalte. Wenn ſie daher in der Natur etwas geſchehen ſehen, was mit dem angenommenen Urbilde, welches ſie von einem ſolchen Dinge haben, minder übereinſtimmt, ſo glauben ſie, die Natur ſelbſt habe hier gefehlt oder geſündigt und dieſes Ding unvollendet gelaſſen. Wir ſehen alſo, daß die Menſchen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniß der Dinge ſich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem *Anhange zum erſten* Theile gezeigt, daß die

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böse vorausschicken.

Wer etwas zu thun sich vorgesetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos selbst, sondern auch Jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers von diesem Werke und seinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird sagen, daß es vollendet sey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet voraussetze) gesehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen ist, so wird er sagen, das Haus sey unvollendet, und dagegen es sey vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben sich vorgesetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk sieht, deßgleichen er niemals gesehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeisters nicht kennt, so kann er gewiß nicht wissen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet sey. Dieß scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu seyn. Nachdem aber die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, und sich von Häusern, Bauten, Thürmen ꝛc. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder *das vollkommen*, wovon er sah, daß es mit der

allgemeinen Idee, die er ſich von einem ſolchen Dinge gebildet hatte, übereinſtimmte, und dagegen das unvollkommen, wovon er ſah, daß es mit ſeinem angenommenen Urbilde minder übereinſtimmte, wenn es auch nach der Anſicht des Werkmeiſters vollkommen abgeſchloſſen war. Aus keinem anderen Grunde ſcheint man auch die Naturdinge, die nicht durch Menſchenhand gemacht ſind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menſchen pflegen ſowohl von den natürlichen Dingen, als von den künſtlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche ſie gleichſam für Urbilder der Dinge halten, von denen ſie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) ſie vor Augen habe und ſich als Urbilder vorhalte. Wenn ſie daher in der Natur etwas geſchehen ſehen, was mit dem angenommenen Urbilde, welches ſie von einem ſolchen Dinge haben, minder übereinſtimmt, ſo glauben ſie, die Natur ſelbſt habe hier gefehlt oder geſündigt und dieſes Ding unvollendet gelaſſen. Wir ſehen alſo, daß die Menſchen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniß der Dinge ſich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem *Anhange zum* erſten Theile gezeigt, daß die

Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derſelben Nothwendigkeit, nach welcher es da iſt, da wir (S. 16, Th. 1) gezeigt haben, daß es nach derſelben Nothwendigkeit ſeiner Natur handle, nach der es da iſt. Der Grund alſo, oder die Urſache, weßhalb Gott oder die Natur handelt, und weßhalb er da iſt, iſt ein und daſſelbe. Wie er alſo um keines Zweckes willen da iſt, ſo handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für ſein Daſeyn, ſo hat er auch für ſein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Endurſache nennt, iſt nichts als das menſchliche Verlangen ſelbſt, inſofern es als der Anfangsgrund oder die primäre Urſache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. ſagen, das Bewohnen ſey die Endurſache dieſes oder jenes Hauſes geweſen, ſo verſtehen wir gewiß dann nichts Anderes darunter, als daß der Menſch durch die Vorſtellung der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens das Verlangen bekommen hat, ſich ein Haus zu bauen, daher iſt das Bewohnen, inſofern es als Endurſache betrachtet wird, nichts als dieſes einzelne Verlangen, welches in der That die wirkende *Urſache iſt*, die als die erſte betrachtet wird, weil

die Menſchen gewöhnlich die Urſache ihres Verlangens nicht kennen. Denn, wie ich ſchon oft geſagt habe, ſie ſind wohl ihrer Thaten und ihres Verlangens ſich bewußt, aber der Urſachen, durch welche ſie etwas zu begehren beſtimmt werden, unkundig. Was man außerdem gewöhnlich ſagt, daß die Natur manchmal fehle oder ſündige und unvollkommene Dinge hervorbringe, das rechne ich zu den Fictionen, von denen ich im Anhange zum erſten Theile geſprochen habe. Vollkommenheit alſo und Unvollkommenheit ſind wirklich nur Daſeynsweiſen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derſelben Art oder Gattung miteinander vergleichen, und aus dieſem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) geſagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit daſſelbe verſtehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinſte genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der abſolut allen Individuen in der Natur zukömmt. Inſofern wir daher die Individuen in der Natur auf dieſe Gattung zurückführen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität *haben als* Andere, ſagen wir, einige ſeyen *vollkommener als* Andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in ſich ſchließt, wie Grenze, Ende, Unvermögen ꝛc., inſofern nennen wir ſie unvollkommen, weil ſie unſern Geiſt nicht ebenſo afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur geſündigt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Urſache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Urſache folgt, geſchieht nothwendig.

Was das Gute und Böſe betrifft, ſo bedeutet auch dieß nichts Poſitives in den Dingen, nämlich in den an ſich betrachteten, es ſind nur Daſeynsweiſen des Denkens, oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und daſſelbe Ding kann zu derſelben Zeit gut und böſe und auch indifferent ſeyn. Die Muſik z. B. iſt für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böſe, für den Tauben aber weder gut noch böſe. Obgleich ſich aber die Sache ſo verhält, müſſen wir doch dieſe Wörter beibehalten. Denn weil wir die Idee des Menſchen als Urbild der menſchlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden ſuchen, ſo wird es uns nützlich ſeyn, eben dieſe Wörter

in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindere, eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich diesem Urbilde mehr oder weniger nähern. Denn es ist vornehmlich zu bemerken, daß, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, daß er aus einem Wesen oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, daß wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir dieß aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie gesagt, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heißt, das Wesen jedes Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein besonderes Ding kann deshalb *vollkommener* genannt werden, weil es

längere Zeit im Daseyn verharrt hat, weil die Dauer der Dinge nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden kann, da ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseyns in sich schließt, sondern jedes Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen seyn, wird immer mit derselben Kraft, mit der es da zu seyn anfängt, im Daseyn verharren können, so daß in dieser Hinsicht Alle gleich sind.

Definitionen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sey.

2. Unter bös aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, irgend eines Guten theilhaftig zu werden. Man siehe hierüber die vorstehende Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, insofern wir, blos ihr Wesen beachtend, nichts finden, was ihr Daseyn nothwendig setzt, oder was dieses nothwendig ausschließt.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, insofern wir auf die Ursachen achtend, durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In der Anm. 1 zu S. 33, Th. 1 habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig

gemacht, weil es dort nicht nöthig war, dieß genau zu unterscheiden.

5. Unter entgegengesetzten Seelenbewegungen werde ich im Folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Seiten hinziehen, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe sind, und nicht von Natur, sondern zufällig entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Seelenbewegung gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1 u. 2 zu S. 18, Th. 3 entwickelt, siehe diese.

Hier müssen wir aber noch bemerken, daß wir den Abstand des Orts, wie der Zeit, uns nur bis zu einer gewissen Grenze genau vorstellen können; d. h. ebenso wie wir uns vorzustellen pflegen, daß alle jene Objekte, die über zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort, an welchem wir uns befinden, über den Abstand hinausgeht, den wir uns genau vorstellen, gleichweit von uns entfernt und in derselben Fläche sind; ebenso stellen wir uns auch vor, daß die Objekte, deren Zeit, als sie da waren, wir uns in einem längeren Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir uns genau vorzustellen pflegen,

alle gleichweit von der Gegenwart ſind, und beziehen ſich gleichſam nur auf einen Zeitmoment.

7. Unter Zweck, um deſſen willen wir etwas thun, verſtehe ich das Verlangen danach.

8. Unter Tugend und Vermögen verſtehe ich daſſelbe, d. h. (nach S. 7, Th. 3) Tugend, inſofern ſie ſich auf den Menſchen bezieht, iſt das eigentliche Weſen oder die Natur des Menſchen, inſofern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was durch die bloßen Geſetze ſeiner Natur verſtanden werden kann.

Axiom.

Es gibt in der Natur kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern ſtärkern und mächtigern übertroffen würde; es gibt vielmehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von welchem jenes gegebene zerſtört werden kann.

Erſter Satz. Durch die Gegenwart des Wahren, inſofern es wahr iſt, wird nichts von dem aufgehoben, was die falſche Idee Poſitives enthält.

Beweis. Die Unwahrheit beſteht in dem bloßen Mangel der Erkenntniß, welche die inadäquaten Ideen in ſich ſchließen (nach S. 35, Th. 2), und ſie ſelbſt haben nichts Poſitives, um deſſentwillen man ſie falſche nennt (nach S. 33, Th. 2). Wenn daher das, was die falſche Idee

Poſitives hat, durch die Gegenwart des Wahren, inſofern es wahr iſt, aufgehoben würde, dann würde alſo die wahre Idee durch ſich ſelbſt aufgehoben. Dieß iſt (nach S. 4, Th. 3) widerſinnig. Alſo wird durch die Gegenwart des Wahren ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz wird deutlicher verſtanden aus Folgeſatz 2 zu S. 16, Th. 2. Denn die Vorſtellung iſt eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Körpers, als die Natur des äußern Körpers anzeigt, zwar nicht genau, ſondern verworren; daher ſagt man der Geiſt irre. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, ſtellen wir uns vor, daß ſie ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt ſey, und hierin täuſchen wir uns ſo lange, als wir ihren wahren Abſtand nicht kennen. Durch die Erkenntniß ihres Abſtandes wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorſtellung, d. h. die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur inſofern ausdrückt, als der Körper von ihr afficirt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abſtand wiſſen, ſie uns dennoch nahe vorſtellen. Denn wie wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 geſagt haben, nicht deßhalb *ſtellen* wir uns die Sonne ſo nahe vor, *weil wir ihren* wahren Abſtand nicht kennen,

sondern weil der Geist insofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von ihr afficirt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Strahlen der Sonne auf unsere Augen zurückprallen, so stellen wir sie uns dadurch als im Wasser seyend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und so sind die übrigen Vorstellungen, durch welche der Geist sich täuscht, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers anzeigen, oder daß sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert werde, dem Wahren nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie durch die Gegenwart des Wahren. Zwar trifft es sich, daß, wenn wir fälschlich ein Uebel besorgen, diese Besorgniß verschwindet, sobald wir die wahre Nachricht gehört haben, und folglich verschwinden die Vorstellungen nicht durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere, die stärker sind als sie, entgegentreffen, welche das gegenwärtige Daseyn der Dinge, die wir uns vorstellen, ausschließen, wie wir S. 17, Th. 2 gezeigt haben.

Zweiter Satz. Wir leiden insofern, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis. Man sagt alsdann, wir leiden, wenn in uns Etwas entsteht, dessen Ursache wir

nur theilweiſe ſind, (nach Def. 2 Th. 3) d. h. (nach Def. 1 Th. 3) Etwas, was aus den bloßen Geſetzen unſerer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, inſofern wir ein Theil der Natur ſind, welcher aus ſich ohne andere nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Dritter Satz. Die Kraft, durch welche der Menſch in ſeinem Daſeyn beharrt, iſt eine begrenzte, und wird von dem Vermögen äußerer Urſachen unendlich übertroffen.

Beweis. Dieſer erhellt aus dem Axiom dieſes Theils. Denn es gibt etwas Anderes, etwa **A**, das mächtiger iſt, als irgend ein angenommener Menſch, und wenn **A** angenommen wird, gibt es ferner ein Anderes, etwa **B**, das mächtiger iſt als **A** ſelbſt, und ſo ins Unendliche. Und hienach wird das Vermögen des Menſchen durch das Vermögen eines andern Dinges abgegrenzt, und von dem Vermögen äußerer Urſachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

Vierter Satz. Es iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein Theil der Natur ſey, und daß er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus ſeiner Natur allein verſtanden werden können, und deren adäquate Urſache er iſt.

Beweis. Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Menſch ſein Seyn

erhält, ist das eigentliche Vermögen Gottes oder der Natur (nach Folges. zu S. 24 Th. 1), nicht insofern sie unendlich ist, sondern insofern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann (nach S. 7 Th. 3). Das Vermögen des Menschen ist daher, insofern es durch sein wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur, d. h. (nach S. 34 Th. 1) seines Wesens. Dieß war das erste. Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen (nach S. 4 und 6 Th. 3), daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er stets nothwendig da wäre; und dieß müßte aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich oder unendlich wäre, nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äußern Ursachen entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermöchte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, durch welche alles Einzelne so gelenkt würde, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung *dienen*. Das Erstere ist aber widersinnig (nach *dem vorigen* Satz, dessen Beweis allgemein ist

und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann). Wenn es also möglich ist, daß der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche blos aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten; und daß er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müßte dieß aus dem unendlichen Vermögen Gottes erfolgen; und folglich (nach S. 16 Th. 1) müßte aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, insofern sie als durch die Idee irgend eines Menschen afficirt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Demnach würde (nach S. 21 Th. 1) folgen, daß der Mensch unendlich wäre, dieß ist (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden sollte, deren adäquate Ursache er selbst wäre. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften unterworfen ist, und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und gehorcht, und sich ihr, so weit es die Natur der Dinge erheischt, anbequemt.

Fünfter Satz. Macht und Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn

wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir im Daseyn zu beharren ſtreben, ſondern aus dem mit dem unſrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Urſache.

Beweis. Das Weſen der Leidenſchaft kann nicht durch unſer Weſen allein erklärt werden, (nach Def. 1 und 2 Th. 3) d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Vermögen der Leidenſchaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir ſtreben in unſerem Seyn zu beharren, ſondern (wie S. 16 Th. 2 gezeigt worden) es muß nothwendig aus dem mit dem unſrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Urſache erklärt werden. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Macht irgend einer Leidenſchaft oder Seelenbewegung kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menſchen ſo übertreffen, daß die Seelenbewegung hartnäckig an dem Menſchen haftet.

Beweis. Die Macht und das Wachsthum jeder Leidenſchaft und ihr Beharren im Daseyn wird aus dem Vermögen der äußeren Urſache verglichen mit dem unſrigen erklärt (nach dem vorigen Satz), und kann alſo (nach S. 3 d. Th.) das Vermögen des Menſchen übertreffen ꝛc. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgemeinen Definition der Seelenbewegungen, die man am Ende des dritten Theils findet). Wenn daher der Geist von irgend einer Seelenbewegung bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Erregung afficirt, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Erregung des Körpers (nach S. 5 d. Th.) die Macht, in ihrem Seyn zu beharren, von ihrer Ursache, die demnach nur von einer körperlichen Ursache eingeschränkt und aufgehoben werden kann, (nach S. 6 Th. 2) welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten Erregungen afficirt, (nach S. 5 Th. 3) die stärker ist (nach dem Axiom d. Th.). Also wird (nach S. 12 Th. 2) der Geist durch die Idee einer stärkern und der ersten entgegengesetzten Erregung afficirt, d. h. (nach der *allgem. Def.* der Seelenbewegungen) der *Geist wird von einer stärkern und der ersteren*

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, welche nämlich das Daseyn der ersteren ausschließen oder aufheben wird, und folglich kann eine Seelenbewegung nur durch eine entgegengesetzte und stärkere Seelenbewegung aufgehoben und eingeschränkt werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, kann nur durch die Idee einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die stärker ist als die Erregung, durch die wir leiden, eingeschränkt und aufgehoben werden. Denn die Seelenbewegung, durch welche wir leiden, kann nur durch eine stärkere und ihr entgegengesetzte Seelenbewegung eingeschränkt und aufgehoben werden (nach obigem S.), d. h. (nach der allg. Def. der Seelenbew.) nur durch die Idee einer stärkeren Erregung des Körpers, die der Erregung entgegengesetzt ist, durch die wir leiden.

Achter Satz. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts Anderes, als die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind.

Beweis. Wir nennen das gut oder böse, *was* zur Erhaltung unseres Seyns *nützt* oder *schadet* (nach Def. 1 u. 2 d. Th.), d. h. (nach S. 7, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen

vermehrt oder vermindert, erweitert oder einſchränkt. Inſofern wir daher wahrnehmen (nach der Def. der Luſt u. Unluſt, Anm. zu S. 11, Th. 3), daß ein Ding uns mit Luſt oder Unluſt afficirt, nennen wir es gut oder böſe; und folglich iſt die Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Idee der Luſt oder Unluſt, welche nothwendig aus der eigentlichen Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt erfolgt (nach S. 22, Th. 3). Dieſe Idee iſt aber auf dieſelbe Weiſe mit der Seelenbewegung vereint, wie der Geiſt mit dem Körper vereint iſt (nach S. 21, Th. 2), d. h. (wie in der Anmerkung zu jenem Satze gezeigt iſt) dieſe Idee unterſcheidet ſich wirklich durch nichts von der Seelenbewegung ſelbſt, oder (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) von der Idee der Erregung des Körpers, als durch den bloßen Begriff; alſo iſt dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Seelenbewegung ſelbſt, inſofern wir uns derſelben bewußt ſind. W. z. b. w.

Neunter Satz. Die Seelenbewegung, deren Urſache wir uns als jetzt gegenwärtig vorſtellen, iſt ſtärker, als wenn wir dieſe Urſache als nicht gegenwärtig vorſtellten.

Beweis. Die Vorſtellung iſt eine Idee, *durch welche* der Geiſt ein Ding als gegenwärtig

betrachtet (siehe die Def. derselb. in Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist also (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den Zustand des Körpers bezeichnet. Die Vorstellung ist aber (nach S. 17, Th. 2) intensiver, solange wir uns nicht vorstellen, was das gegenwärtige Daseyn des äußern Dinges ausschließt; also ist auch die Seelenbewegung, deren Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig vorstellen, intensiver oder stärker, als wenn wir uns diese Ursache als nicht gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung. Als ich oben Satz 18, Th. 3 sagte, daß wir durch die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges mit derselben Seelenbewegung afficirt würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, daß dieß wahr ist, insofern wir nur auf die Vorstellung des Dinges selbst achten; denn diese ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns vorgestellt haben oder nicht. Ich habe aber nicht gesagt, daß sie nicht schwächer würde, *wenn wir* andere Dinge als uns gegenwärtig *betrachten*, welche das gegenwärtige Daseyn des

künftigen Dinges ausſchließen; dieß habe ich damals zu bemerken unterlaſſen, weil ich mir vorgeſetzt hatte, in dieſem Theile von der Macht der Seelenbewegungen zu handeln.

Folgeſatz. Die Vorſtellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, welches wir mit Beziehung auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausſchluß der Gegenwart betrachten, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſchwächer als die Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges, und folglich iſt die Seelenbewegung gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, wenn alles Uebrige gleich iſt, minder ſtark als die Seelenbewegung gegen ein gegenwärtiges Ding.

Zehnter Satz. Gegen ein künftiges Ding, welches wir uns alsbald bevorſtehend vorſtellen, werden wir intenſiver afficirt, als wenn wir uns vorſtellten, daß die Zeit ſeines Daſeyns weiter von der Gegenwart entfernt ſey, und durch das Andenken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen vorſtellen, werden wir auch intenſiver afficirt, als wenn wir uns daſſelbe als lange vergangen vorſtellten.

Beweis. Denn inſofern wir uns vorſtellen, daß ein Ding bald bevorſtehe oder noch nicht *lange vergangen ſey*, ſtellen wir uns eben dadurch

etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die künftige Zeit seines Daseyns weiter von der gegenwärtigen entfernt, oder als schon lange vergangen vorstellten (wie an sich offenbar ist). Also werden wir (nach dem vor. S.) insofern intensiver gegen dasselbe afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus dem, was wir bei Definition 6 d. Th. bemerkt haben, folgt, daß wir gegen Gegenstände, die in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart abstehen, um diese Zeit durch das Vorstellen bestimmen zu können, wenn wir auch einsehen, daß sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, wir doch gleicher Weise minder stark afficirt werden.

Elfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein mögliches oder zufälliges, d. h. nicht nothwendiges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als nothwendig vorstellen, insofern bejahen wir sein Daseyn, und dagegen verneinen wir das Daseyn des Dinges, insofern wir es uns als nicht *nothwendig* vorstellen (nach Anm. 1 zu S. 33, *Th. 1*), und daher ist (nach S. 9 d. Th.) wir

Seelenbewegung gegen ein nothwendiges Ding, wenn alles Uebrige gleich iſt, intenſiver als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, und das wir uns als möglich vorſtellen, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, intenſiver als gegen ein zufälliges.

Beweis. Inſofern wir uns ein Ding als zufällig vorſtellen, werden wir durch keine Vorſtellung eines andern Dinges afficirt, welche das Daſeyn des Dinges ſetzte (nach Def. 3 d. Th.), ſondern wir ſtellen uns vielmehr (nach der Vorausſetzung) Einiges vor, was das gegenwärtige Daſeyn derſelben ausſchließt. Inſofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorſtellen, inſofern ſtellen wir uns Einiges vor, was das Daſeyn des Dinges ſetzt (nach Def. 4 d. Th.), d. h. (nach S. 18, Th. 3) was Hoffnung oder Furcht nährt, und folglich iſt die Seelenbewegung gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. b. w.

Folgeſatz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, und das wir uns als zufällig *vorſtellen*, iſt viel ſchwächer, als wenn wir

uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als gegenwärtig vorhanden vorstellen, ist intensiver, als wenn wir dasselbe uns als zukünftig vorstellten (nach Folges. zu S. 9 d. Th.), und ist viel heftiger, wenn wir uns vorstellen, daß die Zukunft nicht weit entfernt von der Gegenwart ist (nach S. 10 d. Th.). Die Seelenbewegung gegen ein Ding, dessen Daseynszeit wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorstellen, ist daher viel schwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorstellten, und dennoch ist sie (nach obig. S.) intensiver, als wenn wir uns das Ding als zufällig vorstellten, und folglich wird die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding viel schwächer seyn, als wenn wir uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wissen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden ist, ist, wenn alles Uebrige gleich, schwächer als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als *zufällig* vorstellen, werden wir durch keine Vorstellung eines andern Dinges afficirt, welche uns

Daſeyn des Dinges ſetzte (nach Def. 3 d. Th.). Dagegen ſtellen wir uns aber (nach der Vorausſetzung Einiges vor, was das gegenwärtige Daſeyn des Dinges ausſchließt. Inſofern wir es aber mit Beziehung auf die Vergangenheit vorſtellen, inſofern wird angenommen, daß wir Etwas vorſtellen, was es ins Gedächtniß bringt, oder was die Vorſtellung des Dinges aufregt (ſiehe S. 18, Th. 2 mit der Anm.), und folglich inſofern macht, daß wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2). Und folglich iſt (nach S. 9 d. Th.) die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſchwächer, als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann, inſofern ſie wahr iſt, keine Seelenbewegung einſchränken, ſondern nur, inſofern ſie als Seelenbewegung betrachtet wird.

Beweis. Die Seelenbewegung iſt eine Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers beſaht, als *vorher (nach der allgem. Def. der Seelenbew.), und hat folglich* (nach S. 1 d. Th.) nichts

Positives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte, und folglich kann die wahre Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern sie wahr ist, keine Seelenbewegung einschränken. Insofern sie aber Seelenbewegung ist (siehe S. 8 d. Th.), wenn sie stärker ist als die einzuschränkende Seelenbewegung, kann sie nur insofern (nach S. 7 d. Th.) die Seelenbewegung einschränken. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Seelenbewegungen, die uns bestürmen, entspringen, erstickt oder eingeschränkt werden.

Beweis. Aus der wahren Erkenntniß des Guten und Bösen, insofern diese (nach S. 8 d. Th.) Seelenbewegung ist, entspringt nothwendig Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), die um so größer ist, je größer die Seelenbewegung ist, aus der sie entspringt (nach S. 37 Th. 3). Weil aber diese Begierde (nach der Voraussetzung) daraus entspringt, daß wir etwas wahr erkennen, erfolgt sie also in uns, insofern wir thätig sind (nach S. 3. Th. 3), und muß also aus unserem Wesen allein erkannt werden (nach Def. 2 Th. 3), und folglich (nach S. 7

Th. 3) muß ihre Macht und ihr Wachsthum aus dem menſchlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, die aus den Seelenbewegungen, die uns beſtürmen, entſpringen, ſind auch um ſo größer, je heftiger dieſe Seelenbewegungen ſind. Folglich muß ihre Macht und ihr Wachsthum (nach S. 5 d. Th.) aus dem Vermögen der äußern Urſachen erklärt werden, welches mit dem unſrigen verglichen unſer Vermögen unbeſtimmt übertrifft (nach S. 3 d. Th.). Alſo können die Begierden, welche aus ähnlichen Seelenbewegungen entſpringen, heftiger ſein, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, und können dieſe daher (nach S. 7 d. Th.) einſchränken oder erſticken. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, inſofern dieſe Erkenntniß ſich auf die Zukunft bezieht, kann leichter durch die Begierde zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen eingeſchränkt oder erſtickt werden.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als zukünftig vorſtellen, iſt ſchwächer, als gegen ein gegenwärtiges (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.). Die Begierde aber, *welche aus der* wahren Erkenntniß des Guten

und Böſen entſpringt, kann auch, wenn dieſe Erkenntniß ſich auf Dinge bezieht, die in der Gegenwart gut ſind, durch irgend eine leichtfertige Begierde erſtickt oder eingeſchränkt werden (nach dem vor. S., deſſen Beweis allgemein iſt). Alſo kann die Begierde, welche aus derſelben Erkenntniß entſpringt, inſofern dieſe ſich auf die Zukunft bezieht, leichter eingeſchränkt oder erſtickt werden ꝛc. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten oder Böſen entſpringt, inſofern dieſe auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter durch die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig ſind, eingeſchränkt werden.

Beweis. Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe wie der vorhergehende bewieſen aus Folgeſ. zu S. 12 d. Th.

Anmerkung. Hiemit glaube ich die Urſache aufgezeigt zu haben, weßhalb die Menſchen mehr von der Meinung, als von dem wahren Grunde bewegt werden, und weßhalb die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen Unruhe in der Seele erweckt, und häufig von der Sinnenluſt jeder Art beſiegt wird, woher jener Ausſpruch des Dichters entſtand:

Ich erkenn' und lobe das Beſſre,
Schlechterem folge ich nach.*

Daſſelbe ſcheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er ſagt: Wo viel Weisheit, da iſt viel Grämens.** Dieß ſage ich aber nicht zu dem Ende, um daraus zu ſchließen, daß es vorzüglicher iſt, nicht zu wiſſen, als zu wiſſen, oder daß in der Mäßigung der Seelenbewegungen kein Unterſchied zwiſchen dem Thoren und dem Einſichtsvollen iſt, ſondern deßhalb, weil es nothwendig iſt, ſowohl das Vermögen, als das Unvermögen unſerer Natur zu erkennen, um beſtimmen zu können, was die Vernunft in der Mäßigung der Seelenbewegungen vermöge und nicht vermöge, und ich habe geſagt, daß ich in dieſem Theile nur von dem menſchlichen Unvermögen handeln werde. Denn von der Macht der Vernunft über die Seelenbewegungen habe ich beſonders zu ſprechen mir vorgeſetzt.

Achtzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Luſt entſpringt, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſtärker, als die Begierde, welche aus der Unluſt entſpringt.

Beweis. Die Begierde iſt das eigentliche

* *Ovid Verwandlungen*, B. 7. V. 20 u. 21.
** *Prediger Cap.* 1. V. 18.

Wesen des Menschen (nach Def. 1 der Seelenbew.), d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Deßhalb wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch die Seelenbewegung der Lust an sich erweitert oder vermehrt (nach der Def. der Lust in der Anm. zu S. 11 Th. 3); dagegen wird die aus der Unlust entspringende Begierde durch die Seelenbewegung der Unlust an sich (nach derſ. Anm.) vermindert oder eingeschränkt. Folglich muß die Macht der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden, die aus der Unlust entspringende Begierde aber allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung. Mit diesem Wenigen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und Unbestandes, und weßhalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen, erklärt. Es ist nun noch zu zeigen, was das ist, was die Vernunft uns vorschreibt und welche Seelenbewegungen mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich aber dieß in unſrer ausführlichen geometrischen Ordnung

zu beweiſen anfange, will ich die eigentlichen Vorſchriften der Vernunft hier vorher kurz anzeigen, damit Jeder das, was ich meine, leichter faſſe. — Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, verlangt ſie alſo ſelbſt, daß Jeder ſich liebe, ſeinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich iſt, ſuche, und Alles was den Menſchen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit leitet, erſtrebe und überhaupt, daß Jeder ſein Seyn ſo viel an ihm liegt zu erhalten ſtrebe. Dieß iſt ſo nothwendig wahr, als daß das Ganze größer iſt als ſein Theil (ſiehe S. 4 Th. 3). Da ferner Tugend (nach Def. 8 d. Th.) nichts Anderes iſt, als nach den Geſetzen der eigenen Natur handeln, und Jeder ſein Seyn (nach S. 7. Th. 3) nur nach den Geſetzen ſeiner eignen Natur zu erhalten ſtrebt, ſo folgt hieraus erſtens: daß die Grundlage der Tugend eben das Beſtreben iſt, das eigene Seyn zu erhalten, und das Glück darin beſteht, daß der Menſch ſein Seyn erhalten kann. Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer ſelbſt willen zu begehren iſt, und daß es nichts gibt, was vortrefflicher oder nützlicher wäre, als ſie, um deſſentwillen ſie begehrt werden müßte. Endlich folgt *drittens, daß die* Selbſtmörder geiſtesohnmächtig *ſind, und gänzlich* von äußeren, ihrer Natur

widerſtrebenden Urſachen beſiegt werden. Außerdem folgt aus Poſtulat 4 Th. 2, daß wir nie bewirken können, daß wir zur Erhaltung unſeres Seyns nichts außer uns ſelbſt bedürfen und ſo leben, daß wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche außer uns ſind, haben, und daß, wenn wir überdieß auf unſeren Geiſt ſehen, unſere Erkenntniß unvollkommener wäre, wenn der Geiſt allein wäre und außer ſich ſelbſt nichts erkennte. Es gibt daher Vieles außer uns, was uns nützlich und was deßhalb zu begehren iſt. Unter dieſen kann nichts Vorzüglicheres erdacht werden, als das, was gänzlich mit unſrer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur miteinander verbunden werden, ſo bilden ſie ein Individuum, das doppelt ſo mächtig iſt, als ein Einzelnes. Es iſt daher dem Menſchen nichts nützlicher als der Menſch; nichts Beſſeres, wiederhole ich, können ſich die Menſchen zur Erhaltung ihres Seins wünſchen, als daß Alle in Allem ſo übereinſtimmen, daß die Geiſter und Körper Aller gleichſam einen Geiſt und einen Körper bilden, und Alle zugleich, ſoviel ſie vermögen, ihr Seyn zu erhalten ſtreben, und Alle zugleich den *gemeinſchaftlichen* Nutzen Aller für ſich ſuchen. *Hieraus* folgt, daß die Menſchen, welche von

der Vernunft geleitet werden, d. h. die Menschen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen suchen, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für die übrigen Menschen wünschten, und daß sie also gerecht, treu und ehrenhaft sind.

Dieß sind die Vorschriften der Vernunft, die ich hier kurz darzustellen mir vorgesetzt hatte, bevor ich anfinge, sie weitläufig der Reihe nach zu beweisen; ich that dieß deßhalb, um mir wo möglich die Aufmerksamkeit derer zu verschaffen, welche glauben, dieses Prinzip, daß nämlich Jeder gehalten ist, das ihm Nützliche zu suchen, sey die Grundlage des Lasters, und nicht vielmehr die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich nun kurz gezeigt habe, daß die Sache sich umgekehrt verhält, fahre ich fort, dieß auf demselben Wege zu beweisen, auf dem wir bisher fortgeschritten sind.

Neunzehnter Satz. Jeder verlangt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält.

Beweis. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist (nach S. 8 d. Th.) eben die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind, und also verlangt (nach *S. 28 Thl. 3)* Jeder nothwendig das, was er

für gut, und meidet dagegen, was er für böse hält. Dieses Verlangen ist aber nichts Anderes, als eben das Wesen oder die Natur des Menschen (nach der Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3 und Def. 1 der Seelenbew.). Also verlangt oder meidet nothwendig Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäß ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Je mehr Jemand strebt und vermag das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und dagegen insofern Jemand das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten unterläßt, insoweit ist er unvermögend.

Beweis. Tugend ist eben das menschliche Vermögen, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird (nach Def. 8 d. Th.), d. h. (nach S. 7 Th. 3), welches allein aus dem Bestreben erklärt wird, nach welchem der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Je mehr daher Jemand sein Seyn zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich (nach S. 4 und 6 Th. 3) insofern Jemand sein Seyn zu erhalten unterläßt, insofern ist er unvermögend. W. z. b. w.

Anmerkung. Niemand unterläßt also, *wenn* er nicht von äußern und seiner Natur

entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm Nützliche zu verlangen oder sein Seyn zu erhalten. Niemand, sage ich, meidet das Essen oder mordet sich selber der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß, sondern von äußeren Ursachen gezwungen. Dieß kann auf viele Weisen geschehen; der Eine mordet sich selbst von einem Andern gezwungen, der ihm die rechte Hand, in welche er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, die Spitze gegen seine eigene Brust zu kehren; ein Andrer wird durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, wie Seneca, seine Adern zu öffnen, d. h. er will einem größeren Uebel durch ein kleineres entgehen; oder endlich, wenn unbekannte äußere Ursachen seine Vorstellungen so disponiren und seinen Körper so afficiren, daß dieser eine andre der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Idee geben kann (nach S. 10 Th. 3). Aber daß der Mensch gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu seyn, oder in eine andre Gestalt verwandelt zu werden, ist so unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werde, wie Jeder mit wenigem Nachdenken einsehen kann.

Einundzwanzigster Satz. Niemand kann *glücklich zu seyn*, gut zu handeln und gut

leben begehren, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich da zu seyn begehrt.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), glücklich oder gut zu leben, zu handeln u. s. w. ist eben das Wesen des Menschen, d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wonach ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Also kann Niemand die Begierde haben ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Keine Tugend kann früher als diese (nämlich als das Bestreben, sich zu erhalten) begriffen werden.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist eben das Wesen des Dinges (nach S. 7 Th. 3). Wenn daher eine Tugend früher als diese, nämlich als dieß Bestreben, begriffen werden könnte, so würde also (nach Def. 8 d. Th.) das Wesen des Dinges selbst früher als es selbst begriffen werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Also kann keine Tugend ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieß Prinzip kann kein anderes gedacht werden (nach dem ob. S.) und ohne dasselbe

(nach S. 21 d. Th.) kann keine Tugend gedacht werden.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Menſch, inſofern er etwas zu thun dadurch beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, von dem kann nicht abſolut geſagt werden, daß er tugendhaft handle; ſondern nur inſofern er durch das beſtimmt wird, was er erkennt.

Beweis. Inſofern der Menſch dadurch zum Thun beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, inſofern leidet er (nach S. 1 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 und 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen nicht aufgefaßt werden kann, d. h. (nach Def. 8 d. Th.) was nicht vermöge ſeiner Tugend erfolgt. Inſofern er aber etwas zu thun durch das beſtimmt wird, was er erkannt, inſofern iſt er (nach demſelben S. 1 Th. 3) thätig, d. h. (nach Def. 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen aufgefaßt wird, oder (nach Def. 8 d. Th.) was aus ſeiner Tugend adäquat erfolgt. W. z. b. w.

Vierundzwanzigſter Satz. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten (dieſe drei bedeuten daſſelbe) aus *dem Grunde*, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht.

Beweis. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes (nach Def. 8 d. Th.), als nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur inſofern, inſofern wir erkennen (nach S. 3 Th. 3). Alſo iſt tugendhaft handeln nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten und zwar (nach Folgeſ. zu S. 22 d. Th.) aus dem Grunde, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Niemand ſtrebt ſein Seyn eines andern Dinges wegen zu erhalten.

Beweis. Das Beſtreben, wonach jedes Ding in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, wird allein aus dem Weſen des Dinges ſelbſt erklärt (nach S. 7 Th. 3), und nur daraus, daß dieß gegeben iſt, nicht aber aus dem Weſen eines anderen Dinges folgt nothwendig (nach S. 6 Th. 3), daß Jeder ſein Seyn zu erhalten ſtrebte, dann wäre dieſes Ding die erſte Grundlage der Tugend (wie ſich von ſelbſt verſteht), was (nach dem angeführten Folgeſ.) widerſinnig iſt. Alſo ſtrebt Niemand ſein Seyn ꝛc. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Alles das, *wonach wir* der Vernunft gemäß ſtreben, iſt nichts *Anderes*, als das Erkennen, und der Geiſt hält

ſofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt.

Beweis. Das Beſtreben, ſich zu erhalten, iſt nichts als das Weſen des Dinges ſelbſt (nach S. 7 Th. 3), welches, inſofern es als ſolches da iſt, im Beſitze der Kraft gedacht wird, im Daſeyn zu beharren (nach S. 6 Th. 3) und das zu thun, was aus ſeiner gegebenen Natur nothwendig erfolgt (ſiehe die Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3). Das Weſen der Vernunft iſt aber nichts Anderes, als unſer Geiſt, inſofern er klar und beſtimmt erkennt (ſiehe die Def. derſelben Anmerkung 2 zu S. 40 Th. 2). Alſo iſt (nach S. 40 Th. 2) Alles, wonach wir der Vernunft gemäß ſtreben, nichts als Erkennen. Ferner, da dieß Beſtreben des Geiſtes, wonach der Geiſt, inſofern er vernunftmäßig verfährt, ſein Seyn zu erhalten ſtrebt, nichts Anderes als Erkennen iſt (nach dem erſten Theil dieſes Satzes), ſo iſt alſo dieß Streben nach Erkenntniß (nach Folgeſ. zu S. 22 d. Th.) die erſte und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht irgend eines Zweckes wegen (nach S. 25 d. Th.) die Dinge zu erkennen ſtreben, ſondern vielmehr der Geiſt wird, inſofern er vernunftmäßig verfährt, bloß das als *für ihn gut begreifen* können, was zum Erkennen *führt (nach Def.* 1 d. Th). W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Wir wiſſen von nichts gewiß, daß es gut oder böſe ſey, als von dem, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, oder was uns an der Erkenntniß hindern kann.

Beweis. Der Geiſt begehrt, inſofern er vernunftgemäß verfährt, nichts Anderes, als das Erkennen, und hält nichts Anderes für ihn nützlich als das, was zur Erkenntniß führt (nach dem vor. S.). Der Geiſt hat aber (nach S. 41 und 43, Th. 2 nebſt der Anm.) nur Gewißheit über die Dinge, inſofern er adäquate Ideen hat, oder (was nach Anm. zu S. 40, Th. 2 daſſelbe iſt) inſofern er vernunftgemäß verfährt. Alſo wiſſen wir nur von dem gewiß, daß es gut iſt, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, und dagegen von demjenigen, daß es böſe iſt, was uns an der Erkenntniß hindern kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigſter Satz. Das höchſte Gut des Geiſtes iſt die Erkenntniß Gottes, und die höchſte Tugend des Geiſtes iſt, Gott zu erkennen.

Beweis. Das höchſte, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott, d. h. (nach Def. 6, Th. 1) das abſolut unendliche Seyende, ohne welches (nach S. 15, Th. 1) nichts ſeyn noch begriffen werden kann; folglich iſt (nach S. 26 und 27 d. Th.) das höchſte Nützliche für den Geiſt, oder

(nach Def. 1 d. Th.) das höchſte Gut die Erkenntniß Gottes. Ferner handelt der Geiſt nur inſofern, inwiefern er erkennt (nach S. 1 u. 3, Th. 3), und nur inſofern kann man (nach S. 23 d. Th.) von ihm abſolut ſagen, daß er tugendhaft handle. Die abſolute Tugend des Geiſtes iſt daher das Erkennen. Das höchſte aber, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott (wie wir eben bewieſen haben). Alſo iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen oder einzuſehen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Jedes einzelne Ding, deſſen Natur von der unſrigen durchaus verſchieden iſt, kann unſer Thätigkeitsvermögen weder erweitern noch einſchränken, und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder ſchlecht ſeyn, wenn es nicht etwas Gemeinſames mit uns hat.

Beweis. Das Vermögen jedes einzelnen Dinges, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 10, Th. 2) des Menſchen, durch welches er da iſt und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt (nach S. 28, Th. 1) deſſen Natur (nach S. 6, Th. 2) aus demſelben Attribut verſtanden werden muß, aus welchem die menſchliche Natur begriffen wird. Unſer Thätigkeitsvermögen kann alſo, wie es auch begriffen werde, beſtimmt und folglich erweitert oder

eingeschränkt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches etwas Gemeinsames mit uns hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist. Und weil wir das gut oder schlecht nennen, was Ursache der Lust oder Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt; so kann also ein Ding, dessen Natur von der unsrigen durchaus verschieden ist, für uns weder gut noch schlecht seyn. W. z. b. w.

Dreißigster Satz. Kein Ding kann durch das, was es mit unsrer Natur gemein hat, schlecht seyn, sondern insofern es für uns schlecht ist, insofern ist es uns entgegengesetzt.

Beweis. Wir nennen das schlecht, was Ursache der Unlust ist (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach der Def. ders. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt. Wenn daher ein Ding, durch das, was es mit uns gemein hat, für uns schlecht wäre, so könnte also dieses Ding eben das, was es mit uns gemein hat, vermindern oder einschränken. Dieß ist (nach S. 4, Th. 3) widersinnig. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinsam hat, für uns

ſchlecht ſeyn, ſondern umgekehrt, inſofern es ſchlecht iſt, d. h. (wie wir eben gezeigt) inſofern es unſer Thätigkeitsvermögen vermindern oder einſchränken kann, inſofern iſt es (nach S. 5, Th. 3) uns entgegengeſetzt. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Inſofern ein Ding mit unſerer Natur übereinſtimmt, inſofern iſt es nothwendig gut.

Beweis. Denn inſofern ein Ding mit unſerer Natur übereinſtimmt, kann es (nach dem vor. S.) nicht ſchlecht ſeyn, es wird alſo nothwendig entweder gut oder indifferent ſeyn; geſetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch ſchlecht, ſo wird alſo (nach Axiom 3, Th. 1) aus ſeiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unſerer Natur dient, d. h. (nach der Vorausſetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges an ſich dient. Dieſes iſt aber (nach S. 6, Th. 3) widerſinnig, es wird daher, inſofern es mit unſrer Natur übereinſtimmt, nothwendig gut ſeyn. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß ein Ding uns um ſo nützlicher, oder um ſo beſſer iſt, je mehr es mit unſrer Natur übereinſtimmt, und andrerſeits, *je möglicher* uns ein Ding iſt, um ſo mehr *ſtimmt es inſofern* mit unſrer Natur überein.

Denn ſofern es mit unſrer Natur nicht übereinſtimmt, wird es nothwendig von unſer Natur verſchieden oder ihr entgegengeſetzt ſeyn; wenn verſchieden, dann kann es (nach S. 29 d. Th.) weder gut noch ſchlecht ſeyn; wenn aber entgegengeſetzt, ſo wird es auch dem entgegengeſetzt ſeyn, was mit unſerer Natur übereinſtimmt, d. h. (nach ob. S.) dem Guten entgegengeſetzt, oder ſchlecht. Es kann alſo nichts auf eine andere Weiſe gut ſeyn, als inſofern es mit unſrer Natur übereinſtimmt, und folglich, je mehr ein Ding mit unſrer Natur übereinſtimmt, um ſo nützlicher iſt es, und umgekehrt. W. z. b. w.

Zweiunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen den Leidenſchaften unterworfen ſind, ſofern kann man nicht ſagen, daß ſie von Natur übereinſtimmen.

Beweis. Wenn man von etwas ſagt, daß es von Natur übereinſtimme, verſteht man darunter, daß es durch ſein Vermögen übereinſtimme (nach S. 7, Th. 3), nicht aber durch ſein Unvermögen oder ſeine Negation, und folglich (ſiehe Anm. zu S. 3, Th. 3) auch nicht durch Leidenſchaft. Deßhalb kann man von den Menſchen, inſofern ſie den Leidenſchaften unterworfen ſind, nicht ſagen, daß ſie von Natur übereinſtimmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Sache iſt auch ſehr klar

offenbar. Denn wer ſagt, daß weiß und ſchwarz nur darin übereinſtimmen, daß keines von beiden roth iſt, der behauptet abſolut, daß weiß und ſchwarz in keiner Hinſicht übereinſtimmen. So auch wenn Jemand ſagt, daß Stein und Menſch nur darin übereinſtimmen, daß beide begrenzt, unvermögend, oder daß ſie nicht vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur da ſind, oder endlich, daß ſie von der Macht der äußeren Urſachen unbeſtimmt übertroffen werden, ſo behauptet dieſer durchweg, daß Stein und Menſch in keiner Hinſicht übereinſtimmen; denn Dinge, die in der bloßen Negation, oder in dem, was ſie nicht haben, übereinſtimmen, ſtimmen in keiner Hinſicht wirklich überein.

Dreiunddreißigſter Satz. Die Menſchen können von Natur von einander verſchieden ſeyn, inſofern ſie von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, und inſofern iſt ein und derſelbe Menſch ſich ungleich und unbeſtändig.

Beweis. Die Natur oder das Weſen der Seelenbewegungen kann nicht durch unſer Weſen oder durch unſere Natur allein ausgedrückt werden (nach Def. 1 u. 2, Th. 3); ſondern muß aus dem Vermögen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) *aus der Natur* der äußeren Urſachen verglichen

mit der unſrigen erklärt werden. Daher kömmt es, daß es ſo viele Arten von jeder Seelenbewegung gibt, als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden (ſiehe S. 56, Th. 3), und daß die Menſchen von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden (ſiehe S. 51, Th. 3), und inſofern von Natur verſchieden ſind, und endlich, daß ein und derſelbe Menſch (nach demſ. S. 51, Th. 3) gegen daſſelbe Objekt verſchiedenartig afficirt wird, und inſofern ſie ungleich iſt ꝛc. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie einander entgegengeſetzt ſeyn.

Beweis. Ein Menſch, z. B. der Peter, kann die Urſache ſeyn, daß der Paul Unluſt empfindet, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paul haßt (nach S. 16, Th. 3), oder weil der Peter allein ein Ding beſitzt, welches Paul ſelbſt auch liebt (ſiehe S. 32, Th. 3 mit der Anm.), oder aus anderen Urſachen (die wichtigſten davon ſiehe in der Anm. zu S. 55, Th. 3). Und daher wird es kommen (nach Def. 7 der Seelenbew.), daß Paul den Peter haßt, und *folglich iſt es* leicht möglich (nach S. 40, Th. 3 *mit der* Anm.), daß Peter den Paul wieder

haßt, und daß ſie alſo (nach S. 39, Th. 3) einander Uebles zuzufügen ſtreben, d. h. (nach S. 30 d. Th.) daß ſie einander entgegen ſind. Die Seelenbewegung der Unluſt iſt aber immer Leidenſchaft (nach S. 59, Th. 3). Alſo können die Menſchen, inſofern ſie von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, einander entgegengeſetzt ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich habe geſagt, Paul haſſe den Peter, weil er ſich vorſtellt, dieſer beſitze das, was Paul ſelbſt auch liebt. Hieraus ſcheint beim erſten Anblicke zu folgen, das dieſe beiden dadurch, daß ſie daſſelbe lieben, und folglich dadurch, daß ſie von Natur übereinſtimmen einander zum Schaden gereichen, und ſonach wenn dieß wahr wäre, müßten Satz 30 u. 31 d. Th. falſch ſeyn. Wenn wir aber die Sache gehörig erwägen wollen, ſo werden wir ſehen, daß Alles dieß durchaus übereinſtimmt. Denn dieſe beiden ſind einander nicht läſtig, inſofern ſie von Natur übereinſtimmen, d. h. inſofern beide daſſelbe lieben, ſondern inſofern ſie von einander abweichen. Denn inſofern beide daſſelbe lieben, wird eben dadurch die Liebe beider genährt (nach S. 31, Th. 3), d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) eben dadurch wird die Luſt beider genährt. Weit entfernt daher, daß beide einander läſtig ſind, inſofern ſie

daſſelbe lieben und von Natur übereinſtimmen, iſt vielmehr die Urſache hievon, wie geſagt, keine andere, als weil man unterſtellt, daß ſie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an, Peter habe die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er jetzt in Beſitz hat, und Paul dagegen die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er verloren hat. Daher kömmt es, daß dieſer von Unluſt, und jener dagegen von Luſt afficirt wird, und ſie inſofern einander entgegengeſetzt ſind. Und auf dieſe Weiſe können wir leicht zeigen, daß die übrigen Urſachen des Haſſes darin allein liegen, daß die Menſchen von Natur verſchieden ſind, und nicht darin, worin ſie übereinſtimmen.

Fünfunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben, nur inſofern ſtimmen ſie von Natur ſtets nothwendig überein.

Beweis. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie von Natur verſchieden (nach S. 33 d. Th.), und einander entgegengeſetzt ſeyn (nach dem vor. S.). Aber nur inſofern ſagt man, die Menſchen handeln, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 3, Th. 3), und alſo muß Alles, was aus

der menſchlichen Natur folgt, inſofern ſie durch Vernunft definirt wird (nach Def. 2, Th. 3), durch die menſchliche Natur allein, als durch ſeine nächſte Urſache verſtanden werden. Weil aber Jeder, den Geſetzen ſeiner Natur gemäß, das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen ſtrebt, was er für ſchlecht hält (nach S. 19 d. Th.), und da überdieß das, was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder ſchlecht halten, nothwendig gut oder ſchlecht iſt (nach S. 41, Th. 2), ſo thun alſo die Menſchen, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menſchlichen Natur, und folglich jedem Menſchen nothwendig gut iſt, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.) was mit der Natur eines jeden Menſchen übereinſtimmt, und alſo ſtimmen die Menſchen auch unter ſich, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Es gibt in der Natur nichts Einzelnes, was dem Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn was mit ſeiner Natur am meiſten übereinſtimmt, iſt dem Menſchen am nützlichſten (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.), d. h. (wie ſich von ſelbſt verſteht) der Menſch. Der Menſch handelt aber abſolut gemäß den Geſetzen

seiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Def. 2, Th. 3), und stimmt nur insofern immer nothwendig mit der Natur eines andern Menschen überein (nach dem vor S.); also gibt es unter den einzelnen Dingen für den Menschen nichts Nützlicheres, als der Mensch ꝛc. W. z. b. w.

Zweiter Folgesatz. Wenn jeder Mensch am meisten seinen Nutzen sucht, dann sind die Menschen am meisten einander nützlich, denn je mehr Jeder seinen Nutzen sucht, und sich zu erhalten strebt, um so mehr ist er mit Tugend begabt (nach S. 20 d. Th.), oder was dasselbe ist (nach Def. 8 d. Th.), mit um so größerem Vermögen ist er begabt, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, d. h. (nach S. 3, Th. 3) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menschen stimmen aber dann am meisten von Natur überein, wenn sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obig. S.). Also (nach dem vor. Folges.) werden die Menschen dann am meisten einander nützlich seyn, wenn Jeder am meisten seinen Nutzen sucht. W. z. b. w.

Anmerkung. Was wir so eben dargethan, bestätigt auch die Erfahrung selbst täglich durch so viele und so offenkundige Zeugnisse, daß es fast in Jedermanns Munde ist: der Mensch ist

dem Menſchen ein Gott. Dennoch iſt es ſelten, daß die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr ſteht es ſo mit ihnen, daß ſie meiſt neidiſch und einander zur Laſt ſind. Nichts deſto minder können ſie ein einſiedleriſches Leben kaum vollführen, ſo daß die Definition: der Menſch ſey ein geſellſchaftliches Thier, ſehr beifällig aufgenommen wurde. Und in der That verhält ſich die Sache ſo, daß aus dem gemeinſchaftlichen Zuſammenleben der Menſchen weit mehr Vortheile als Nachtheile entſtehen. Die Satiriker mögen daher ſo viel ſie wollen die menſchlichen Dinge verlachen, die Theologen ſie verdammen, und die Melancholiſchen mögen aus allen Kräften ein ungebildetes und bäuriſches Leben preiſen, die Menſchen verachten und die Thiere bewundern; die Menſchen werden doch die Erfahrung machen, daß ſie durch gegenſeitige Hülfeleiſtung ſich das, was ſie bedürfen, viel leichter verſchaffen, und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, vermeiden können, zu geſchweigen, daß es viel höher und unſerer Erkenntniß weit würdiger iſt, die Thaten der Menſchen, als die der Thiere zu betrachten. Doch hievon an einem andern Orte ausführlicher.

Sechsunddreißigſter Satz. Das höchſte Gut derer, die der Tugend nachwandeln, iſt Allen

gemeinſam, und Alle können ſich gleicher Weiſe deſſelben erfreuen.

Beweis. Tugendhaft handeln, iſt nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und Alles, was wir der Vernunft gemäß zu thun ſtreben, iſt Erkennen (nach S. 26 d. Th.), alſo iſt (nach S. 28 d. Th.) das höchſte Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, die Erkenntniß Gottes, d. h. (nach S. 47, Th. 2 mit der Anm.) ein Gut, welches allen Menſchen gemeinſam iſt, und von allen Menſchen, inſofern ſie von derſelben Natur ſind, gleicher Weiſe beſeſſen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt aber Jemand, wenn nun das höchſte Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, nicht Allen gemeinſam wäre, ob nicht daraus wie oben (ſiehe S. 34 d. Th.), die Menſchen, inſofern ſie von Natur übereinſtimmen, einander entgegengeſetzt wären, ſo dient ihm zur Antwort, daß es nicht aus einem Zufalle, ſondern eben aus der Natur der Vernunft entſpringt, daß das höchſte Gut des Menſchen Allen gemeinſam iſt, weil es nämlich aus dem menſchlichen Weſen ſelbſt, inſofern dieß durch Vernunft definirt iſt, abgeleitet wird, und weil ein Menſch weder ſeyn noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, ſich dieſes höchſten

Gutes zu erfreuen; denn es gehört (nach S. 47, Th. 2) zu dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes zu haben.

Siebenunddreißigſter Satz. Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, wird er auch den übrigen Menſchen wünſchen und um ſo mehr, je größer ſeine Erkenntniß Gottes iſt.

Beweis. Die Menſchen, wenn ſie nach der Leitung der Vernunft leben, ſind dem Menſchen am nützlichſten (nach Folgeſ. 1 zu S. 35 d. Th.); wir werden alſo (nach S. 19 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken ſtreben, daß die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das Jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach S. 24 d. Th.) welcher der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, iſt das Erkennen (nach S. 26 d. Th.). Alſo wird Jeder, der der Tugend nachwandelt, das Gut, welches er für ſich begehrt, auch den übrigen Menſchen wünſchen. Ferner iſt die Begierde, inſofern ſie ſich auf den Geiſt bezieht, eben das Weſen des Geiſtes (nach Def. 1 der Seelenbew.). Das Weſen des Geiſtes beſteht aber in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), welche die Erkenntniß

Gottes in ſich ſchließt (nach S. 47, Th. 2) und ohne welche (nach S. 15, Th. 1) er weder ſeyn, noch begriffen werden kann; folglich je größere Erkenntniß Gottes das Weſen des Geiſtes in ſich faßt, um ſo größer wird auch die Begierde ſeyn, mit welcher der, welcher der Tugend nachwandelt, das für ſich begehrte Gut einem Andern mitzutheilen wünſcht. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Ein Gut, das ein Menſch für ſich begehrt und liebt, wird er um ſo beſtändiger lieben, wenn er ſieht, daß Andere daſſelbe lieben (nach S. 31, Th. 3), und folglich (nach Folgeſ. deſſelben S.) wird er ſich beſtreben, daß die Uebrigen daſſelbe lieben. Weil nun dieß Gut Allen gemeinſam iſt (nach dem vor. S.) und Alle ſich deſſelben erfreuen können, ſo wird er alſo (aus demſelben Grunde) ſich beſtreben, daß Alle ſich deſſelben erfreuen, und (nach S. 37, Th. 3) um ſo mehr, je mehr er dieſes Gut genießt. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Wer aus der bloßen Seelenbewegung ſich beſtrebt, daß die Uebrigen lieben, was er ſelbſt liebt, und daß die Uebrigen nach ſeinem Sinne leben, handelt nur mit Ungeſtüm und iſt deßhalb verhaßt, hauptſächlich denen, welchen etwas Anderes gut ſcheint, und die ſich deßhalb auch bemühen und mit demſelben Ungeſtüm

ſtreben, daß die Uebrigen andererſeits nach ihrem Sinne leben. Da ferner das höchſte Gut, das die Menſchen ihrer Seelenbewegung gemäß begehren, oft ein ſolches iſt, daß nur Einer es beſitzen kann, ſo iſt die Folge, daß die Liebenden im Geiſte nicht einig mit ſich ſelbſt ſind, und, während ſie freudig das Lob des geliebten Gegenſtandes ausſprechen, fürchten ſie ſich davor, Glauben zu finden. Wer aber die Uebrigen durch Vernunft zu leiten ſtrebt, der handelt nicht mit Ungeſtüm, ſondern human und wohlwollend, und iſt im Geiſte durchaus mit ſich einig. Ferner rechne ich zur Religion Alles, wonach wir begehren, und was wir thun, wovon wir die Urſache ſind, inſofern wir eine Idee von Gott haben, oder inſofern wir Gott erkennen. Die Begierde, gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Sodann die Begierde, wodurch der Menſch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, gehalten iſt, ſich die Uebrigen durch Freundſchaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und das ehrbar, was die Menſchen lieben, die nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen unehrbar, was der freundſchaftlichen Verbindung entgegen iſt. Ueberdieß habe *ich auch gezeigt*, welches die Grundlagen des

Staates ſind. Der Unterſchied ferner zwiſchen wahrer Tugend und Unvermögen wird aus dem oben Geſagten leicht gefaßt, daß nämlich die wahre Tugend nichts Anderes iſt, als nach der alleinigen Leitung der Vernunft leben, und ſonach beſteht das Unvermögen blos darin, daß der Menſch von den außer ihm ſeyenden Dingen ſich leiten läßt, und dasjenige zu thun von ihnen beſtimmt wird, was die gemeinſchaftliche Beſchaffenheit der äußeren Dinge, nicht aber das, was ſeine für ſich allein betrachtete Natur, ſelbſt fordert. Dieß iſt es, was ich in der Anmerkung zu S. 18 d. Th. zu beweiſen verſprochen habe. Hieraus geht hervor, daß das Geſetz: man dürfe die Thiere nicht ſchlachten, mehr auf leeren Aberglauben und weibiſches Mitleid, als auf die geſunde Vernunft gegründet iſt. Die Vernunft lehrt uns wohl, wir müßten, um unſeres Nutzens willen, mit den Menſchen in freundſchaftliches Verhältniß treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menſchlichen Natur verſchieden iſt; vielmehr haben wir daſſelbe Recht auf ſie, welches ſie auf uns haben. Ja weil das Recht einer Jeden durch eines Jeden Tugend oder Vermögen beſtimmt wird, ſo *haben die* Menſchen ein viel größeres Recht auf *die Thiere*, als die Thiere auf die Menſchen.

Ich leugne jedoch nicht, daß die Thiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es uns deßhalb verboten seyn soll, für unsern Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns mehr zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Seelenbewegungen von den menschlichen Seelenbewegungen der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerk. zu S. 5, Th. 3). Ich habe nun noch zu erklären, was gerecht und was ungerecht, was Sünde, und endlich was Verdienst ist. Doch hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung. Im Anhange zum ersten Theile habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Lob und Tadel habe ich schon in der Anmerkung zu S. 29, Th. 3 erklärt. Von dem Uebrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher Einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; also beurtheilt Jeder *nach dem höchsten* Rechte der Natur, was *gut und was schlecht* sey, und sorgt nach seinem

Sinne für ſeinen Nutzen (ſiehe S. 19 und 20 d. Th.), rächt ſich (ſiehe Folgeſ. 2 zu S. 40, Th. 3), ſtrebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu vernichten (ſiehe S. 28, Th. 3). Wenn die Menſchen nach der Leitung der Vernunft lebten, würde Jeder (nach Folgeſ. 1 zu S. 35 d. Th.) dieſes ſein Recht, ohne irgend einen Schaden des Andern, erlangen; weil ſie aber den Seelenbewegungen unterworfen ſind (nach Folgeſ. zu S. 4 d. Th.), welche das menſchliche Vermögen oder die Tugend des Menſchen weit übertreffen (nach S. 6 d. Th.), ſo werden ſie deßhalb nach verſchiedenen Seiten hin geriſſen (nach S. 33 d. Th.), und ſind einander entgegen (nach S. 34 d. Th.), während ſie doch gegenſeitiger Hülfe bedürfen (nach Anmerk. zu S. 35 d. Th.). Damit alſo die Menſchen einträchtig leben und einander Hülfe leiſten können, ſo müſſen ſie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und ſich gegenſeitig die Sicherheit gewähren, daß ſie nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weiſe es aber möglich ſey, daß die Menſchen, die nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen (nach Folgeſ. zu S. 4 d. Th.), unbeſtändig und wankelmüthig ſind (nach S. 33 d. Th.), einander Sicherheit

gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus S. 7 d. Th. und S. 39 Th. 3, daß nämlich eine Seelenbewegung nur durch eine Seelenbewegung, die stärker und der einzuschränkenden Seelenbewegung entgegen ist, eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, aus Furcht vor größerem Schaden. Der Verein kann also durch dieses Gesetz Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht aneignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie nicht durch Vernunft, welche die Seelenbewegungen nicht einschränken kann (nach Anmerk. zu S. 17 d. Th.), sondern durch Drohungen zu befestigen. Dieser durch Gesetze und die Kraft, sich zu erhalten, befestigte Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates geschützt werden, heißen Bürger. Hieraus erkennen wir leicht, daß es im Naturzustande nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja Jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, *entscheidet, was gut* oder schlecht ist; und durch

kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzustande gar keine Sünde begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher deßhalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch das jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Deßhalb gibt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben, oder Einem das, was ihm gehört, zu entreißen, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder *was jenem* zukömmt. Hieraus ergibt sich: gerecht *und ungerecht*, Sünde und Verdienst sind äußerliche

Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geiſtes ausdrücken. Doch genug hiervon.

Achtunddreißigſter Satz. Was den menſchlichen Körper ſo disponirt, daß er auf mehre Weiſen afficirt werden kann, oder was ihn fähig macht, die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, iſt für den Menſchen nützlich, und um ſo nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren; und dagegen iſt das ſchädlich, was den Körper weniger fähig hiezu macht.

Beweis. Je fähiger der Körper hiezu gemacht wird, deſto fähiger wird der Geiſt zum Auffaſſen gemacht (nach S. 14, Th. 2), und folglich iſt das, was den Körper auf dieſe Weiſe disponirt und ihn dazu fähig macht, nothwendig gut oder nützlich (nach S. 26 und 27 d. Th.), und um ſo nützlicher, je fähiger es den Körper hiezu machen kann, und dagegen (nach demſelben umgekehrten S. 14, Th. 2 und S. 26 und 27 d. Th.) ſchädlich, wenn es den Körper weniger fähig hiezu macht. W. z. b. w.

Neununddreißigſter Satz. Dasjenige, was bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und *Ruhe, welche die* Theile des menſchlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, iſt

gut; und dagegen das ſchlecht, was bewirkt, daß die Theile des menſchlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vieler anderen Körper (nach Poſt. 4, Th. 2); aber das, was die Geſtalt des menſchlichen Körpers ausmacht, beſteht darin, daß ſeine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine beſtimmte Weiſe einander mittheilen (nach der Def. vor Lehnſ. 4 hinter S. 13, Th. 2). Was alſo bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menſchlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Geſtalt des menſchlichen Körpers, und bewirkt folglich (nach Poſt. 3 und 6, Th. 2), daß der menſchliche Körper auf vielfache Weiſe afficirt werden, und daß er die äußeren Körper auf vielfache Weiſen afficiren kann; es iſt alſo (nach dem vor. S.) gut. Was ferner bewirkt, daß die Theile des menſchlichen ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe erhalten, das bewirkt (nach derſelben Def., Th. 2), daß der menſchliche Körper eine andere Geſtalt annimmt, d. h. (wie an ſich klar iſt und wir am Schluſſe der Einleitung zu dieſem Theile erinnert haben), daß der menſchliche Körper

zerſtört wird, und daß er folglich durchaus unfähig gemacht wird, auf mehre Weiſen afficirt zu werden, und iſt deßhalb (nach dem vor. S.) ſchlecht. W. z. b. w.

Anmerkung. Wie viel dieß dem Geiſte ſchaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theile entwickelt werden. Hier iſt aber zu bemerken, daß ich unter dem Sterben des Körpers die Zeit verſtehe, wenn ſeine Theile ſo disponirt ſind, daß ſie ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu leugnen, daß der menſchliche Körper, obgleich er den Kreislauf des Blutes und mehres Andere behält, durch welches man den Körper leben glaubt, er dennoch in eine andre von der ſeinigen gänzlich verſchiedene Natur verwandelt werden könne. Denn es nöthigt mich kein Grund, anzunehmen, der menſchliche Körper ſterbe aus, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung ſelbſt ſcheint es uns anders zu lehren. Denn es geſchieht bisweilen, daß ein Menſch ſolche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denſelben halten kann, wie ich von einem ſpaniſchen Dichter erzählen hörte, der krank geweſen war, und obgleich geneſen, dennoch ſein vergangenes Leben dermaßen *vergeſſen hatte*, daß er die von ihm verfertigten

Gedichte und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiß für ein erwachsenes Kind hätte gehalten werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Wenn dieß unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur ein Mann von vorgerücktem Alter von der seinigen für so verschieden hält, daß er sich nicht würde überreden können, er sey jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von Andern auf sich schließen müßte? Um aber den Beschränkten keinen Stoff zu geben, um neue Fragen aufzuwerfen, will ich dieß lieber hier abbrechen.

Vierzigster Satz. Was zum gemeinsamen Verein des Menschen dient oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich, und dagegen alles das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis. Denn was das einträchtige Leben der Menschen bewirkt, bewirkt zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 35 d. Th.), und ist also (nach S. 26 und 27 d. Th.) gut, und (aus demselben Grunde) alles das hingegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

Einundvierzigster Satz. Lust ist vermittel-

bar nicht schlecht, sondern gut; Unlust hingegen ist unmittelbar schlecht.

Beweis. Lust ist (nach S. 11, Th. 3 mit der Anm.) eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert wird; Unlust hingegen ist eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, und folglich ist (nach S. 38 d. Th.) Lust unmittelbar gut ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundvierzigster Satz. Wohlbehagen kann kein Uebermaß haben, sondern ist immer gut, Mißbehagen dagegen ist immer schlecht.

Beweis. Wohlbehagen (siehe die Def. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) ist Lust, welche, wenn sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt sind, d. h. (nach S. 11, Th. 3), daß das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert ist, so daß alle Theile desselben gegen einander dasselbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe behalten, und also ist (nach S. 39 d. Th.) Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaß haben; Mißbehagen aber (dessen Def. man gleichfalls in ders. Anm. zu S. 11, Th. 3 nachsehe) ist Unlust, welche insofern sie *sich auf den Körper* bezieht, darin besteht, daß

das Thätigkeitsvermögen des Körpers abſolut vermindert oder eingeſchränkt wird, und iſt alſo (nach S. 38 d. Th.) immer ſchlecht. W. z. b. w.

Dreiundvierzigſter Satz. Wolluſt kann Uebermaß und Schmerz haben und ſchlecht ſeyn, Schmerz aber kann inſofern gut ſeyn, als Wolluſt oder Luſt ſchlecht iſt.

Beweis. Wolluſt iſt Luſt, welche, inſofern ſie ſich auf den Körper bezieht, darin beſteht, daß ein oder einige Theile deſſelben mehr als die übrigen afficirt werden (ſiehe die Def. derſelben in der Anm. zu S. 11, Th. 3). Das Vermögen dieſer Seelenbewegung kann ſo groß ſeyn, daß es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft (nach S. 6 d. Th.) und hartnäckig an ihm haftet, und folglich den Körper an der Fähigkeit hindert, auf vielfache andere Weiſen afficirt zu werden, und kann alſo (nach S. 38 d. Th.) ſchlecht ſeyn. Der Schmerz ſodann, der hingegen Unluſt iſt, kann für ſich betrachtet nicht gut ſeyn (nach S. 41 d. Th.); weil aber ſeine Macht und ſein Wachsthum aus der Macht einer äußern Urſache verglichen mit der unſrigen definirt wird (nach S. 5, d. Th.), ſo können wir uns alſo unendliche Stufen und Daſeynsweiſen der Macht dieſer Seelenbewegung denken (nach S. 3 d. Th.), und ihn uns alſo als einen ſolchen denken, der

die Wollust hindern kann, ein Uebermaß zu haben, und (nach dem ersten Theil dieses Satzes) insofern bewirken, daß der Körper nicht minder fähig werde; daher wird er insofern gut seyn. W. z. b. w.

Vierundvierzigster Satz. Liebe und Begierde können Uebermaß haben.

Beweis. Liebe ist Lust (nach Def. 6 der Seelenbew.), verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache; Wollust ist also (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) Liebe verbunden mit der Idee einer äußern Ursache, und sonach kann die Liebe (nach dem vor. S.) Uebermaß haben. Ferner ist die Begierde um so größer, je größer die Seelenbewegung ist, aus welcher sie entspringt (nach S. 37, Th. 3). Wie demnach die Seelenbewegung (nach S. 6 d. Th.) die übrigen Handlungen des Menschen übertreffen kann, so kann auch die Begierde, welche aus eben dieser Seelenbewegung entspringt, die übrigen Begierden übertreffen, und deßhalb dasselbe Uebermaß haben, welches die Wollust haben kann, wie wir im vorigen Satze bewiesen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Wohlbehagen, welches ich gut nannte, wird leichter begriffen als bewahrt. Denn die Seelenbewegungen, von denen

wir täglich beſtürmt werden, beziehen ſich meiſt auf irgend einen Theil des Körpers, welcher mehr als die übrigen afficirt wird, und deßhalb haben die Seelenbewegungen gewöhnlich ein Uebermaß und feſſeln den Geiſt ſo bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen Gegenſtandes, daß er nicht an andere denken kann. Und obgleich die Menſchen vielfachen Seelenbewegungen unterworfen ſind, und man alſo ſelten ſolche findet, die immer von einer und derſelben Seelenbewegung beſtürmt werden, ſo gibt es doch Manche, an denen eine und dieſelbe Seelenbewegung hartnäckig haftet. Denn wir ſehen die Menſchen von einem Gegenſtande zuweilen ſo afficirt, daß ſie ihn, ob er gleich nicht gegenwärtig iſt, dennoch vor ſich zu haben meinen. Wenn dieß einem Menſchen, der nicht ſchläft, begegnet, ſagen wir, er ſey verrückt, wahnſinnig; und gleicherweiſe hält man die für wahnſinnig, welche in Liebesbrunſt Tag und Nacht blos von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil ſie gewöhnlich Lachen erregen. Wenn aber ein Geiziger an nichts Anderes denkt, als an Gewinn oder Geld, und ein Ehrſüchtiger an Ruhm ꝛc., ſo hält man dieſe nicht für verrückt, weil ſie gewöhnlich läſtig ſind, und als haſſenswerth angeſehen werden; in der That aber ſind Geiz, Ehrſucht, Wollust

leicht aus dem in der Anmerkung zu S. 44 d. Th. Gesagten schließen kann), und würden von gar keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen sich leicht bewegen ließen, nach dem alleinigen Gebote der Vernunft zu leben, wie ich nun kurz zeigen werde.

Neunundfünfzigster Satz. Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, die eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis. Vernunftmäßig handeln ist nichts Anderes (nach S. 3 und Def. 2, Th. 3), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer für sich allein betrachteten Natur erfolgt. Unlust aber ist sofern schlecht, insofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt (nach S. 41 d. Th.). Also können wir durch diese Seelenbewegung zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur in so fern schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zur Thätigkeit hindert (nach S. 41 und 43 d. Th.), und folglich können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich, *insofern* Lust gut ist, sofern stimmt sie mit

also, wenn nicht im Uebermaß, an sich gut (nach S. 41 d. Th.). Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen. Denn weßhalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Mißmuth zu verjagen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein höheres Wesen und nur ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir afficirt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Fechterspielen, Theater und anderen dergleichen, welche Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher

Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus seiner Natur erfolgen kann, gleich sehr fähig sey, und folglich damit der Geist auch eben so fähig sey, Mehres zugleich zu erkennen. Diese Einrichtung des Lebens stimmt also sowohl mit unsern Prinzipien, als auch mit der allgemeinen Praxis aufs Beste überein. Deßhalb ist diese Lebensweise, wenn irgend eine, die beste und in jeder Hinsicht zu empfehlen, und es ist nicht nöthig, hierüber deutlicher und weitläufiger zu sprechen.

Sechsundvierzigster Satz. Wer nach der Leitung der Ver[illegible]lebt, strebt so viel er kann, Haß, Zorn, [illegible]ung u. s. w. eines Andern gegen ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Beweis. Alle Seelenbewegungen des Hasses sind schlecht (nach Folges. 1 zum vor. S.). Also wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, so viel er kann, zu bewirken streben, daß ihn die Seelenbewegungen des Hasses nicht bestürmen (nach S. 19 d. Th.), und folglich (nach S. 37 d. Th.) wird er streben, daß auch kein Anderer von diesen Seelenbewegungen leide. Der Haß wird aber durch gegenseitigen Haß vermehrt, und kann dagegen durch Liebe vertilgt werden (nach S. 43, Th. 3), so daß Haß

Liebe übergeht (nach S. 44, Th. 3). Wer alſo nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt den Haß ꝛc. eines Andern durch Liebe zu vergelten, d. h. durch Edelſinn (die Def. deſſelben ſiehe in der Anm. zu S. 59, Th. 3). W. z. b. w.

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenſeitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer aber hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuverſicht; er widerſteht ebenſo leicht einem Menſchen als mehren, und bedarf der Hülfe des Glücks faſt gar nicht; diejenigen, die er beſiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verluſt, ſondern aus Zuwachs an Kräften. Alles dieß folgt ſo deutlich aus den bloßen Definitionen von Liebe und Erkenntniß, daß es nicht nöthig iſt, es einzeln zu beweiſen.

Siebenundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht können an ſich nicht gut ſeyn.

Beweis. Es gibt keine Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht ohne Unluſt; denn Furcht iſt (nach Def. 13 der Seelenbew.) Unluſt, und Hoffnung (ſiehe Erläuterung der Def. 12 und 13 der Seelenbew.) gibt es nicht ohne Furcht, und daher können (nach S. 41 d. Th.) dieſe Seelenbewegungen nicht an ſich gut ſeyn.

ſondern nur, inſofern ſie das Uebermaß der Luſt einſchränken können (nach S. 43 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Hiezu kömmt, daß dieſe Seelenbewegungen einen Mangel der Erkenntniß und ein Unvermögen des Geiſtes anzeigen, und aus dieſer Urſache iſt auch Zuverſicht, Verzweiflung, Freude und Gewiſſensbiß Zeichen der unvermögenden Seele. Denn obgleich Zuverſicht und Freude Seelenbewegungen der Luſt ſind, ſo ſetzen ſie doch voraus, daß ihnen Unluſt, nämlich Hoffnung und Furcht vorangegangen ſey. Je mehr wir daher ſtreben **nach** der Leitung der Vernunft zu leben, um ſo **mehr** ſtreben wir, weniger von der Hoffnung **abzuhängen**, uns von der Furcht zu befreien, das Schickſal, ſo viel wir vermögen, zu beherrſchen, und unſere Handlungen nach dem ſichern Rathſchluſſe der Vernunft einzurichten.

Achtundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Ueberſchätzung und Geringſchätzung ſind ſtets ſchlecht.

Beweis. Denn dieſe Seelenbewegungen widerſtreiten (nach Def. 21 u. 22 der Seelenbew.) der Vernunft, und ſind alſo (nach S. 26 u. 27 d. Th.) ſchlecht. W. z. b. w.

Neunundvierzigſter Satz. Ueberſchätzung macht den Menſchen, den man überſchätzt, leicht *hochmüthig*.

Beweis. Wenn wir ſehen, daß Jemand aus Liebe mehr als recht iſt von uns hält, werden wir uns leicht rühmlich erſcheinen (nach Anm. zu S. 41, Th. 3), oder mit Luſt afficirt werden (nach Def. 30 der Seelenbew.), und das Gute, was wir von uns geprieſen hören, leicht glauben (nach S. 25, Th. 3), und werden alſo aus Liebe zu uns mehr als recht iſt von uns halten, d. h. (nach Def. 28 der Seelenbew.) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

Fünfzigſter Satz. Mitleiden iſt bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz.

Beweis. Denn Mitleiden iſt (nach Def. 18 der Seelenbew.) Unluſt, und alſo (nach S. 41 d. Th.) an ſich ſchlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den Menſchen, den wir bemitleiden, aus dem Leiden zu befreien ſuchen (nach Folgſ. 3 zu S. 27, Th. 3), ſuchen wir nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu thun (nach S. 37 d. Th.), und wir können nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiß wiſſen, daß es gut iſt (nach S. 27 d. Th.), und ſonach iſt Mitleiden bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch, welcher nach dem Gebote der Vernunft lebt, so viel als möglich zu bewirken strebt, daß er nicht von Mitleiden berührt werde.

Anmerkung. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der findet gewiß nichts, was des Hasses, des Verlachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet Niemanden, sondern er strebt, so weit die menschliche Tugend es vermag, wohl zu thun, wie man sagt, und sich zu freuen. Dazu kömmt, daß der, der von der Seelenbewegung des Mitleidens leicht gerührt, und durch das Leiden oder die Thränen eines Andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir nichts aus einer Seelenbewegung thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut sey, als auch weil wir leicht durch falsche Thränen betrogen werden. Ich spreche hier aber ausdrücklich von dem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bewegt wird, Anderen Hülfe zu leisten, der heißt mit Recht inhuman; denn er scheint (nach S. N. *Th. 3) keinem* Menschen ähnlich zu seyn.

Einundfünfzigſter Satz. Zugeneigtheit widerſtreitet der Vernunft nicht, ſondern kann mit ihr übereinſtimmen und aus ihr entſpringen.

Beweis. Denn Zugeneigtheit iſt Liebe gegen den, der einem Andern wohlgethan hat (nach Def. 19 der Seelenbew.), und kann ſich alſo auf den Geiſt beziehen, inſofern von dieſem geſagt wird, daß er thätig iſt (nach S. 59, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) inſofern er erkennt, und ſonach mit der Vernunft übereinſtimmt ꝛc. W. z. b. w.

Andrer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünſcht auch einem Andern das Gut, das er für ſich begehrt (nach S. 37 d. Th.). Deßhalb wird dadurch, daß er Jemanden einem Andern wohlthun ſieht, ſein eignes Beſtreben wohlzuthun genährt, d. h. (nach S. 11, Th. 3) er wird Luſt empfinden, und zwar (nach der Vorausſetzung) verbunden mit der Idee deſſen, der dem Andern wohlgethan hat, und folglich iſt er ihm (nach Def. 19 der Seelenbew.) zugeneigt. W. z. b. w.

Anmerkung. Indignation, wie ſie von uns definirt wird (ſiehe Def. 20 der Seelenbew.), iſt nothwendig ſchlecht (nach S. 45 d. Th.). *Es iſt aber zu bemerken*, daß ich von der höchſten Gewalt, wenn ſie aus dem Verlangen die

Ruhe zu ſichern einen Bürger ſtraft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht ſage, daß ſie gegen den Bürger indignirt ſey, weil ſie nicht von Haß getrieben wird, den Bürger zu verderben, ſondern ihn von Frömmigkeit geleitet, beſtraft.

Zweiundfünfzigſter Satz. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt kann aus der Vernunft entſpringen, und nur dieſe Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entſpringt, iſt die höchſte, die es geben kann.

Beweis. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſich ſelbſt und ſein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach Def. 25 der Seelenbew.). Das wahre Thätigkeitsvermögen des Menſchen oder die Tugend iſt aber die Vernunft ſelbſt (nach S. 3, Th. 3), welche der Menſch klar und beſtimmt betrachtet (nach S. 40 und 43, Th. 2). Alſo entſpringt Zufriedenheit mit ſich ſelbſt aus der Vernunft. Ferner faßt der Menſch, wenn er ſich ſelbſt betrachtet, nichts klar und beſtimmt oder adäquat auf, als das, was aus ſeinem Thätigkeitsvermögen erfolgt (nach Def. 2, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) was aus ſeinem Erkenntnißvermögen erfolgt, und alſo entſteht blos aus dieſer Betrachtung die höchſte Zufriedenheit, *die es geben kann.* W. z. b. w.

Anmerkung. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt wahrhaft das Höchſte, was wir hoffen können; denn Niemand ſtrebt (wie wir S. 25 d. Th. gezeigt haben) ſein Seyn irgend eines Zweckes wegen zu erhalten. Und weil dieſe Zufriedenheit durch Belobungen mehr und mehr genährt und verſtärkt (nach Folgeſ. zu S. 53, Th. 3), und dagegen (nach Folgeſ. zu 55, Th. 3) durch Tadel mehr und mehr geſtört wird, werden wir deßhalb am meiſten durch den Ruhm geleitet, und können ein ſchmachvolles Leben kaum ertragen.

Dreinndfünfzigſter Satz. Niedergeſchlagenheit iſt nicht Tugend, oder entſpringt nicht aus der Vernunft.

Beweis. Niedergeſchlagenheit iſt Unluſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch ſein Unvermögen betrachtet (nach Def. 26 der Seelenbew.). Inſofern aber der Menſch ſich ſelbſt vernunftmäßig erkennt, ſofern nimmt man an, daß er ſein Weſen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) ſein Vermögen erkennt. Wenn daher der Menſch, während er ſich ſelbſt betrachtet, irgend ein Unvermögen an ſich wahrnimmt, ſo kömmt das nicht daher, weil er ſich ſelbſt erkennt, ſondern (wie wir S. 55, Th. 3 gezeigt haben) daher, *weil ſein* Thätigkeitsvermögen eingeſchränkt wird. *Wenn wir* aber annehmen, daß der Menſch ſein

größeres Gut zu genießen hindert, iſt eigentlich ein Uebel; denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu d. Th. gezeigt haben) von den Dingen geſagt, inſofern wir ſie mit einander vergleichen, und (aus demſelben Grunde) iſt das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, deßhalb werden wir (nach Folgeſ. zu S. 63 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Uebel begehren oder wählen. W. z. b. w.

Folgeſatz. Wir wählen nach der Leitung der Vernunft ein kleineres Uebel um eines größeren Gutes willen, und verſchmähen ein kleineres Gut, das die Urſache eines größeren Uebels iſt. Denn das Uebel, das hier kleiner heißt, iſt eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, deßhalb begehren wir (nach Folgeſ. zu S. 63 d. Th.) jenes und verſchmähen dieſes. W. z. b. w.

Sechsundſechzigſter Satz. Nach der Leitung der Vernunft ſuchen wir das größere künftige Gut ſtatt des gegenwärtigen geringeren zu erlangen, und das gegenwärtige geringere Uebel ſtatt eines größeren künftigen Uebels.

Beweis. Wenn der Geiſt eine adäquate Erkenntniß eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges und gegenwärtiges

es beſſer nach dieſer Seite hin zu ſündigen. Denn wenn die Geiſtesſchwächlinge alle gleich ſehr hochmüthig wären, ſich über nichts ſchämten, noch etwas fürchteten, wie könnten ſie dann durch Bande vereinigt und zuſammengehalten werden? Der große Haufe iſt furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Darum iſt es kein Wunder, daß die Propheten, welche nicht für den Nutzen einiger Wenigen, ſondern für den allgemeinen Sorge trugen, Niedergeſchlagenheit, Reue und Ehrfurcht ſo ſehr empfohlen haben. Und gewiß können die, welche dieſen Seelenbewegungen unterworfen ſind, viel leichter als Andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu ſeyn, und das Leben der Glückſeligen zu genießen.

Fünfundfünfzigſter Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth iſt die größte Unkenntniß ſeiner ſelbſt.

Beweis. Dieſer erhellt aus Definition 28 und 29 der Seelenbewegungen.

Sechsundfünfzigſter Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth bezeichnet das größte Unvermögen der Seele.

Beweis. Die erſte Grundlage der Tugend iſt, ſein Seyn zu erhalten (nach Folgeſ. zu S. 11.

d. Th.), und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach S. 24 d. Th.). Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden, und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß nothwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handle (nach S. 43, Th. 2). Wer daher selbst, und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt am wenigsten tugendhaft, d. h. (wie aus Def. 8 d. Th. erhellt), er ist am meisten unvermögend in Beziehung auf die Seele. Und folglich (nach dem vor. S.) bezeichnet der größte Hochmuth, oder der größte Kleinmuth das größte Unvermögen der Seele. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Hochmüthigen und Kleinmüthigen den Seelenbewegungen am meisten unterworfen sind.

Anmerkung. Kleinmuth kann jedoch leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser die Seelenbewegung einer Lust, jene aber die einer Unlust ist; und folglich (nach S. 18 d. Th.) *jene stärker ist als diese.*

Siebenundfünfzigster Satz. Der Hochmüthige liebt die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern und haßt die der Aufrichtigen.

Beweis. Hochmuth ist Lust, daraus entsprungen, daß der Mensch mehr als recht ist von sich hält (nach Def. 28 und 6 der Seelenbew.) Diese Meinung strebt der hochmüthige Mensch so viel als möglich zu nähren (siehe Anm. zu S. 13, Th. 3). Und folglich liebt er die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler (deren Erklärungen ich ausgelassen habe, weil sie zu bekannt sind), und scheut die Nähe der Aufrichtigen, welche von ihm halten was recht ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Es würde zu lang werden, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Seelenbewegungen, am wenigsten aber den Seelenbewegungen der Liebe und des Mitgefühls unterworfen sind. Wir dürfen aber hier nicht unberührt lassen, daß auch der hochmüthig genannt wird, der von den Uebrigen weniger hält, als recht ist, und in diesem Sinne also ist Hochmuth zu definiren als Lust, entsprungen aus der falschen Meinung, daß ein Mensch sich über den Uebrigen erhaben glaubt. Der diesem Hochmuthe entgegengesetzte Kleinmuth müßte definirt werden

als Unluſt, entſprungen aus der falſchen Meinung, daß der Menſch ſich unter den Uebrigen ſtehend glaubt. Dieß angenommen, begreifen wir leicht, daß der Hochmüthige nothwendig neidiſch iſt (ſiehe Anm. zu S. 55, Th. 3), und die am meiſten haßt, die am meiſten wegen ihrer Tugenden geprieſen werden, daß ſein Haß nicht leicht durch ihre Liebe oder Güte beſiegt werden kann (ſiehe Anm. zu S. 41, Th. 3), und daß er nur an der Nähe derjenigen ſich erfreut, welche ſeinem unvermögenden Geiſte nachgeben, und aus dem Narren einen Wahnſinnigen machen. Obgleich der Kleinmuth dem Hochmuth entgegengeſetzt iſt, ſo ſteht dennoch der Kleinmüthige dem Hochmüthigen ſehr nahe; denn da ſeine Unluſt daraus entſpringt, daß er ſein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tugend Anderer beurtheilt, ſo hat er alſo Erleichterung von ſeiner Unluſt, d. h. er hat Luſt, wenn ſeine Vorſtellung ſich mit der Betrachtung fremder Gebrechen beſchäftigt, woraus der Spruch entſtanden iſt:

Tröſtung im Unglück iſt's, des Leidens Genoſſen zu haben.

Dagegen wird er um ſo mehr Unluſt haben, je mehr er ſich unter den Uebrigen ſtehend glaubt; daher kömmt es, daß Niemand mehr zum Neide geneigt iſt, als die Kleinmüthigen, und daß dieſe am meiſten die Thaten der Menſchen

freie Menſch vermeidet die Gefahren mit derſelben Tugend des Gemüths, mit welcher er ſie zu überwinden ſucht. W. z. b. w.

Folgeſatz. Dem freien Menſchen wird daher die Flucht zu rechter Zeit eben ſo ſehr als Beſonnenheit angerechnet, wie der Kampf; oder, der freie Menſch erwählt mit derſelben Seelenſtärke oder Standhaftigkeit der Seele die Flucht wie den Kampf.

Anmerkung. Was Seelenſtärke iſt, oder was ich darunter verſtehe, habe ich in der Anm. zu S. 59, Th. 3 erläutert. Unter Gefahr verſtehe ich aber Alles, was Urſache irgend eines Uebels ſeyn kann, wie der Unluſt, des Haſſes, der Zwietracht ꝛc.

Siebzigſter Satz. Der freie Menſch, der unter Ungebildeten lebt, ſucht ſoviel als möglich ihre Wohlthaten abzulehnen.

Beweis. Jeder beurtheilt nach ſeiner Sinnesweiſe, was gut iſt (ſiehe Anm. zu S. 39, Th. 3). Der Ungebildete alſo, der Jemanden eine Wohlthat erwieſen hat, wird ſie nach ſeiner Sinnesweiſe ſchätzen, und wenn er ſieht, daß ſie von dem, dem ſie erwieſen worden, geringer geſchätzt wird, wird er Unluſt empfinden (nach S. 42, Th. 3). Der freie Menſch trachtet aber, ſich die übrigen Menſchen durch Freundſchaft v

verbinden (nach S. 37 d. Th.) und den Menſchen nicht nach ihrer Seelenbewegung Gleiches zu vergelten, ſondern er ſtrebt, ſich und die Uebrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er ſelbſt als das Höchſte erkennt. Daher ſucht der freie Menſch, um den Ungebildeten nicht verhaßt zu werden, und um nicht ihrem Verlangen, ſondern der Vernunft allein zu gehorchen, ihre Wohlthaten ſo viel als möglich abzulehnen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich ſage, ſo viel als möglich. Denn obgleich die Menſchen ungebildet ſind, ſind es doch Menſchen, welche menſchliche Hülfe, die vorzüglichſte von allen, in der Noth leiſten können. Und deßhalb iſt es oft nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen dagegen nach ihrer Sinnesweiſe zu willfahren. Dazu kömmt, daß die Ablehnung von Wohlthaten der Vorſicht bedarf, damit wir ſie nicht zu verachten oder aus Geiz die Wiedererſtattung zu ſcheuen ſcheinen, und ſo, während wir ihrem Haſſe entgehen wollen, eben dadurch in den Kampf mit ihnen hineinrennen. Deßhalb muß man bei dem Ablehnen von Wohlthaten Rückſicht auf das Nützliche und Schickliche nehmen.

Einundſiebzigſter Satz. Die freien Menſchen allein ſind gegen einander höchſt dankbar.

Beweis. Die freien Menſchen allein ſind einander höchſt nützlich, und verbinden ſich unter einander durch die höchſte Nothwendigkeit der Freundſchaft (nach S. 35 d. Th. und Folgeſ. 1 deſſ. S.), und ſtreben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach S. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Seelenbew.) ſind die freien Menſchen allein gegen einander höchſt dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menſchen einander abſtatten, die von blinder Begierde geleitet werden, iſt meiſt eher ein Handel oder ein Köder als Dank. Ferner iſt Undankbarkeit keine Seelenbewegung. Doch iſt Undankbarkeit unehrbar, weil ſie meiſtentheils anzeigt, daß der Menſch mit zu viel Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ꝛc. afficirt iſt. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, iſt nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wolluſt zu dienen, durch die eines Diebes, ſeine Diebſtähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt der einen feſten Geiſt, *der ſich durch* keine Gaben zu ſeinem eignen, *oder zum allgemeinen* Verderb verleiten läßt.

Zweiundſiebzigſter Satz. Der freie Menſch handelt nie mit böſer Hinterliſt, ſondern ſtets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Menſch, inſofern er frei iſt, etwas aus böſer Hinterliſt thäte, ſo würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur inſofern nennen wir ihn frei). Und folglich wäre mit böſer Hinterliſt handeln, Tugend (nach S. 24 d. Th.), und alſo (nach demſ. S.) wäre es für Jeden gerathener, wenn er ſein Seyn erhalten wollte, mit böſer Hinterliſt zu handeln, d. h. (wie an ſich erhellt) es wäre den Menſchen gerathener, blos in Worten übereinzuſtimmen, in der That aber einander entgegen zu ſeyn; dieß iſt (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.) widerſinnig; demnach handelt der freie Menſch ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Menſch ſich durch Treuloſigkeit von vorhandener Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er ſein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu ſeyn; ſo antwortet man auf dieſelbe Weiſe: wenn die Vernunft dieß räth, räth ſie es alſo allen Menſchen, und alſo räth die *Vernunft* überhaupt den Menſchen nur mit *böſer Hinterliſt* einen Vertrag zu ſchließen, ihre

Kräfte zu vereinigen und gemeinſchaftliche Rechte zu haben. Dieß iſt widerſinnig.

Dreiundſiebzigſter Satz. Der von der Vernunft geleitete Menſch iſt im Staate, wo er nach gemeinſamem Beſchluſſe lebt, mehr frei, als in der Einſamkeit, wo er ſich allein gehorcht.

Beweis. Der von der Vernunft geleitete Menſch wird nicht durch Furcht zum Gehorſam geleitet (nach S. 63 d. Th.), ſondern inſofern als er ſein Seyn nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten ſtrebt, d. h. (nach Anm. zu S. 66 d. Th.) inſofern er frei zu leben ſtrebt, auf das gemeinſchaftliche Leben und den gemeinſchaftlichen Nutzen Rückſicht zu nehmen (nach S. 37 d. Th.), und folglich (wie wir in der Anm. 2 zu S. 37 d. Th. gezeigt haben) gemäß der gemeinſchaftlichen Uebereinkunft des Staates zu leben. Der von der Vernunft geleitete Menſch beſtrebt ſich alſo, um freier zu leben, die allgemeinen Geſetze des Staates zu beobachten.

Anmerkung. Dieß und Aehnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menſchen gezeigt haben, gehört zur Thatkraft, d. h. (nach Anm. zu S. 59, Th. 3) zur Seelenſtärke und zum Edelſinn. Und ich halte es nicht für der *Mühe werth*, alle Eigenſchaften der Thatkraft *hier einzeln* anzugeben, noch viel weniger zu

beweiſen, daß der thatkräftige Menſch Niemanden haßt, auf Niemanden zürnt, Niemanden beneidet, auf Niemanden unwillig iſt, Niemanden gering ſchätzt, und durchaus nicht hochmüthig iſt. Denn dieß und alles Andere, was ſich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt ſich leicht aus S. 37 u. 46 d. Th. erweiſen, daß nämlich Haß im Gegentheil durch Liebe zu überwinden iſt, und daß Jeder, den die Vernunft leitet, auch für die Uebrigen das Gute begehrt, welches er für ſich ſelbſt begehrt. Hiezu kömmt das, was wir in der Anmerkung zu S. 50 d. Th. und an anderen Stellen bemerkt haben, daß nämlich der thatkräftige Mann das vor Allen im Auge behält, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich Alles, was er ſich als läſtig und böſe denkt, und was überdieß noch als gottlos, ſchrecklich, ungerecht und unehrbar erſcheint, daraus entſpringt, daß er die Dinge ſelbſt verkehrt, verſtümmelt und verworren begreift. Und aus dieſer Urſache beſonders ſtrebt er die Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu begreifen, und die Hinderniſſe der wahren Erkenntniß zu entfernen, als da ſind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im Vorigen bemerkt haben, und folglich ſucht er ſo viel

möglich, wie wir erwähnten, ſich wohl zu befinden und Luſt zu empfinden. Wie weit aber die menſchliche Tugend zur Erlangung dieſes reicht, und was ſie vermöge, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in dieſem Theile über die wahre Lebensweiſe geſagt, iſt nicht ſo geſtellt, daß es mit einem Blick überſchaut werden kann, ich habe es vielmehr zerſtreut bewieſen, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zuſammenfaſſen und in überſichtlichen Sätzen aufſtellen.

§. 1.

Alle unſre Beſtrebungen oder Begierden erfolgen ſo aus der Nothwendigkeit unſrer Natur, daß ſie entweder durch ſie allein, als ihre nächſte Urſache, verſtanden werden können, oder inſofern wir ein Theil der Natur ſind, der aus ſich ohne andre Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

schränkt, so daß die übrigen ein Uebergewicht haben, so wird auf dieselbe Weise bewiesen, daß auch die Begierde, welche aus der Unlust entspringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen steht. W. z. b. w.

Anmerkung. Da sich nun die Lust meist (nach Anm. zu S. 44 d. Th.) auf einen Theil des Körpers bezieht, so sind wir daher meist geneigt, unser Seyn zu erhalten, ohne Rücksicht auf unser gesammtes Wohlbefinden zu nehmen. Hiezu kömmt, daß die uns am meisten fesselnden Begierden (nach Folges. zu S. 9 d. Th.) sich nur auf die Gegenwart, nicht aber auf die Zukunft beziehen.

Einundsechzigster Satz. Die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, kann kein Uebermaß haben.

Beweis. Begierde ist (nach Def. 1 der Seelenbew.), absolut betrachtet, eben das Wesen des Menschen, insofern es begriffen wird, als auf irgend eine Weise bestimmt etwas zu thun. Demnach ist die Begierde, welche aus der Vernunft entspringt, d. h. (nach S. 3, Th. 3) welche sich in uns erzeugt, insofern wir handeln, eben das Wesen oder die Natur des Menschen, insofern es begriffen wird, als das zu thun bestimmt, *was aus dem alleinigen* Wesen des Menschen

adäquat begriffen wird (nach Def. 2, Th. 3). Wenn also diese Begierde ein Uebermaß haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten, oder vermöchte mehr, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist; und folglich kann diese Begierde kein Uebermaß haben. W. z. b. w.

Zweiundsechzigster Satz. Insofern der Geist die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird er gleicher Weise erregt, es mag die Idee eines künftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges seyn.

Beweis. Alles, was der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit (nach Folges. 2 zu S. 44, Th. 2) und wird mit derselben Gewißheit afficirt (nach S. 43, Th. 2 und der Anm.). Mag es daher die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn, so begreift der Geist das Ding mit derselben Nothwendigkeit, und wird mit derselben Gewißheit afficirt, und die Idee ist, sey sie die eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges, dennoch gleich wahr (nach S. 41, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) sie hat *dennoch immer* dieselben Eigenschaften einer adäquaten Idee. Und sonach wird der Geist, insofern

er nach dem Gebote der Vernunft die Dinge begreift, auf dieſelbe Weiſe afficirt, mag es die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntniß haben, und die Daſeynszeiten derſelben durch die Vernunft beſtimmen könnten, ſo würden wir die künftigen Dinge mit derſelben Seelenbewegung, wie die gegenwärtigen, betrachten; der Geiſt würde das Gute, welches er als zukünftig begreift, eben ſo ſehr wie das gegenwärtige erſtreben, würde folglich das kleinere gegenwärtige Gut nothwendig für ein größeres künftiges Gut hintanſetzen und keineswegs nach dem ſtreben, was jetzt gut, aber die Urſache eines künftigen Uebels iſt, wie wir bald beweiſen werden. Wir können aber von der Dauer der Dinge (nach S. 31, Th. 2) nur eine ſehr unadäquate Erkenntniß haben, und beſtimmen die Daſeynszeiten der Dinge (nach Anmerk. zu S. 44, Th. 2) nur nach der Vorſtellung, welche durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen, und durch die eines künftigen Dinges nicht gleicherweiſe afficirt wird. Daher kömmt es, daß die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen, welche wir haben, nur eine abſtrakte oder allgemeine iſt, und das Urtheil, welches wir über

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinſtimmen, als die übrigen Individuen derſelben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung ſeines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher iſt als der Menſch, den die Vernunft leitet, ſo kann Jeder am meiſten dadurch zeigen, wie viel Geſchick und Geiſt er beſitze, daß er die Menſchen ſo heranbildet, daß ſie endlich nach eigner Vernunftherrſchaft leben.

§. 10.

Inſofern die Menſchen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Haſſes gegen einander getrieben werden, inſofern ſind ſie einander entgegengeſetzt, und folglich um ſo mehr zu fürchten, je mächtiger ſie ſind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, ſondern durch Liebe und Edelſinn überwunden.

§. 12.

Es iſt den Menſchen hauptſächlich von Nutzen. Verbindungen einzugehen, und ſich durch ſolche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie besser aus ihnen Allen *eins* machen, und absolut das zu thun, was dazu dient, die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

§. 13.

Dieß erheischt aber Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen, und sich davor zu bewahren dessen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menschen zu tadeln, und statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Hieraus haben Viele, aus allzu großer Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl *willkürlicher* Oberherrschaft den häuslichen *Bequemlichkeiten* und elterlichen Ermahn

vorziehen und ſich jede Laſt auferlegen laſſen, nur um ſich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menſchen Alles meiſt nach ihrem Gefallen einrichten, ſo ergeben ſich doch aus ihrem gemeinſchaftlichen Vereine viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Deßhalb iſt es beſſer, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was zur Erlangung der Eintracht und Freundſchaft dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, iſt das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menſchen ertragen außer dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für unehrbar hält, oder wenn Jemand die gebräuchlichen Sitten eines Staates nicht achtet. Um aber Liebe zu gewinnen, iſt hauptſächlich nöthig, was ſich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber ſiehe man Anm. 1 und 2 zu S. 37, Anm. zu S. 46 und Anm. zu S. 73 dieſes Theils.

§. 16.

Durch Furcht wird gewöhnlich auch Eintracht erzeugt, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß *Furcht aus dem* Unvermögen der Seele entſpringt, und deßhalb nicht zum Gebrauch der

Vernunft gehört, ſo wenig als Mitleiden, obgleich ſie den Anſchein der Frömmigkeit äußerlich zu haben ſcheint.

§. 17.

Die Menſchen werden auch durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen beſonders, die nichts haben, wodurch ſie ſich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verſchaffen können. Aber jedem Bedürftigen Hülfe zu leiſten, überſteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, dieß zu leiſten. Zudem iſt die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beſchränkt, um ſich Alle durch Freundſchaft verbinden zu können. Deßhalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Geſellſchaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankbezeugung muß unſere Sorge wieder eine ganz andere ſeyn; ſiehe hierüber Anm. zu S. 70 und Anm. zu S. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhleriſche Liebe, d. h. die Geſchlechtsluſt, welche aus gefälligem Aeußern entſpringt, und *abſolut jede* Liebe, welche eine andere Urſache, *als die* Freiheit des Geiſtes, anerke

geht leicht in Haß über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahnsinns ist, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Folges. zu S. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermischung nicht durch gefälliges Aeußere allein entsteht, sondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur vernünftigen Erziehung von Kindern; und wenn überdieß die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Ursache hat.

§. 21.

Auch Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Unterthänigkeit oder durch Treulosigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die ersten seyn wollen und doch nicht sind.

§. 22.

In der Selbsterniedrigung steckt der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbsterniedrigung dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der sich selbst Erniedrigende

dem Hochmüthigen am nächſten. Siehe Anm. zu S. 57 d. Th.

§. 23.

Auch Scham kann nur in ſolchen Dingen zur Eintracht führen, welche ſich nicht verbergen laſſen. Weil ferner Scham ſelbſt eine Art der Unluſt iſt, hat ſie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Seelenbewegungen der Unluſt gegen die Menſchen ſtehen unmittelbar der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und der Religion entgegen; und obgleich die Indignation den Anſchein von Billigkeit zu haben ſcheint, ſo lebt man doch da geſetzlos, wo einem Jeden geſtattet iſt, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen, und ſein oder eines Andern Recht zu ahnden.

§. 25.

Beſcheidenheit, d. h. Begierde, den Menſchen zu gefallen, die durch die Vernunft beſtimmt wird, gehört zur Frömmigkeit, wie wir in der Anmerk. zu S. 37 d. Th. geſagt haben. Aber wenn ſie aus einer Seelenbewegung entſpringt, iſt ſie Ehrſucht, oder eine Begierde, durch welche die Menſchen unter dem falſchen Schein von Frömmigkeit meiſt Zwietracht und Aufruhr erre-

Denn wer den Uebrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünſcht, daß ſie alle zugleich das höchſte Gut genießen, der trachtet vor Allem darnach, ſich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber ſie zur Bewunderung zu verleiten, ſo daß ſeine Lehre ſeinen Namen trage, noch irgend Veranlaſſungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Geſpräch hütet er ſich, die Fehler der Menſchen aufzuzählen, und bemüht ſich, nur ſpärlich von dem menſchlichen Unvermögen zu ſprechen, häufig dagegen von der menſchlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weiſe ſie vervollkommnet werden könne, daß die Menſchen ſo, nicht aus Furcht oder Abſcheu, ſondern allein durch die Seelenbewegung der Luſt getrieben, ſich beſtreben, ſo viel an ihnen liegt, nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Außer den Menſchen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an deſſen Geiſt wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundſchaft oder irgend eine Art des Zuſammenlebens an uns knüpfen können; und was es alſo noch in der Natur außer den Menſchen gibt, ſo fordert die Rückſicht auf unſern Nutzen, nicht es zu erhalten, ſondern ſie lehrt uns, es je nach ſeiner verſchiedenen Anwendung zu erhalten, zu zerſtören

oder auf jegliche Weiſe zu unſerm Gebrauche zu verwenden.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns ſeyenden Dingen ziehen, beſteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, die wir dadurch erlangen, daß wir ſie beobachten und aus ihren Geſtalten in andere verwandeln, hauptſächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieſer Rückſicht ſind diejenigen Dinge beſonders nützlich, die den Körper ſo erhalten und nähren können, daß alle ſeine Theile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper iſt, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, deſto befähigter iſt der Geiſt zum Denken (ſiehe S. 38 und 39 d. Th.). Es ſcheint aber ſehr wenig dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich iſt, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verſchiedener Natur. Denn der menſchliche Körper iſt aus vielfachen Theilen von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus ſeiner Natur *erfolgen kann*, gleich befähigt ſey, und folglich

möglich, wie wir erwähnten, ſich wohl zu befinden und Luſt zu empfinden. Wie weit aber die menſchliche Tugend zur Erlangung dieſes reicht, und was ſie vermöge, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in dieſem Theile über die wahre Lebensweiſe geſagt, iſt nicht ſo geſtellt, daß es mit einem Blick überſchaut werden kann, ich habe es vielmehr zerſtreut bewieſen, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zuſammenfaſſen und in überſichtlichen Sätzen aufſtellen.

§. 1.

Alle unſre Beſtrebungen oder Begierden erfolgen ſo aus der Nothwendigkeit unſrer Natur, daß ſie entweder durch ſie allein, als ihre nächſte Urſache, verſtanden werden können, oder inſofern wir ein Theil der Natur ſind, der aus ſich ohne andre Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

§. 2.

Die Begierden, welche ſo aus unſrer Natur erfolgen, daß ſie aus ihr allein verſtanden werden können, ſind ſolche, die ſich auf den Geiſt beziehen, inſofern dieſer als aus adäquaten Ideen beſtehend begriffen wird; die übrigen Begierden aber beziehen ſich nur auf den Geiſt, inſofern er die Dinge unadäquat begreift, und ihre Macht und ihr Wachsthum nicht als das menſchliche, ſondern als das Vermögen der Dinge, welche außer uns ſind, definirt werden muß, und deßhalb werden jene richtig Handlungen, dieſe aber Leidenſchaften genannt. Denn jene zeigen ſtets unſer Vermögen an, dieſe hingegen unſer Unvermögen und unſere verſtümmelte Erkenntniß.

§. 3.

Unſere Handlungen, d. h. die Begierden, welche aus dem Vermögen des Menſchen oder aus der Vernunft erklärt werden, ſind ſtets gut, die übrigen aber können ſowohl gut als ſchlecht ſeyn.

§. 4.

Es iſt daher für das Leben hauptſächlich von Nutzen, den Verſtand oder die Vernunft ſo viel als möglich zu vervollkommnen, und hierin allein beſteht das höchſte Glück oder die Glückſeligkeit des Menſchen; denn die Glückſeligkeit iſt nichts *Anderes, als* eben die Zufriedenheit der Seele,

Einundſiebzigſter Satz. Die freien Menſchen allein ſind gegen einander höchſt dankbar.

Beweis. Die freien Menſchen allein ſind einander höchſt nützlich, und verbinden ſich unter einander durch die höchſte Nothwendigkeit der Freundſchaft (nach S. 35 d. Th. und Folgeſ. 1 deſſ. S.), und ſtreben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach S. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Seelenbew.) ſind die freien Menſchen allein gegen einander höchſt dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menſchen einander abſtatten, die von blinder Begierde geleitet werden, iſt meiſt eher ein Handel oder ein Köder als Dank. Ferner iſt Undankbarkeit keine Seelenbewegung. Doch iſt Undankbarkeit unehrbar, weil ſie meiſtentheils anzeigt, daß der Menſch mit zu viel Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ꝛc. afficirt iſt. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, iſt nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wolluſt zu dienen, durch die eines Diebes, ſeine Diebſtähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt der einen feſten Geiſt, der ſich durch keine Gaben zu ſeinem eignen, oder zum allgemeinen Verderb verleiten läßt.

Zweiundsiebzigster Satz. Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern stets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Mensch, insofern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Und folglich wäre mit böser Hinterlist handeln, Tugend (nach S. 24 d. Th.), und also (nach dems. S.) wäre es für Jeden gerathener, wenn er sein Seyn erhalten wollte, mit böser Hinterlist zu handeln, d. h. (wie an sich erhellt) es wäre den Menschen gerathener, blos in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu seyn; dieß ist (nach Folges. zu S. 31 d. Th.) widersinnig; demnach handelt der freie Mensch ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit von vorhandener Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu seyn; so antwortet man auf dieselbe Weise: wenn die Vernunft dieß räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen nur mit *böser Hinterlist einen* Vertrag zu schließen, ihre

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinſtimmen, als die übrigen Individuen derſelben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung ſeines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher iſt als der Menſch, den die Vernunft leitet, ſo kann Jeder am meiſten dadurch zeigen, wie viel Geſchick und Geiſt er beſitze, daß er die Menſchen ſo heranbildet, daß ſie endlich nach eigner Vernunftherrſchaft leben.

§. 10.

Inſofern die Menſchen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Haſſes gegen einander getrieben werden, inſofern ſind ſie einander entgegengeſetzt, und folglich um ſo mehr zu fürchten, je mächtiger ſie ſind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, ſondern durch Liebe und Edelſinn überwunden.

§. 12.

Es iſt den Menſchen hauptſächlich von Nutzen, Verbindungen einzugehen, und ſich durch ſolche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie besser aus ihnen Allen *eins* machen, und absolut das zu thun, was dazu dient, die Freundschaftsverbindungen zu befestigen.

§. 13.

Dieß erheischt aber Geschick und Wachsamkeit. Denn die Menschen sind wankelmüthig (denn die nach der Vorschrift der Vernunft leben, sind Wenige), und dennoch meistentheils neidisch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine besondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach seinem Sinne zu tragen, und sich davor zu bewahren dessen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menschen zu tadeln, und statt sie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geist nicht zu stärken, sondern zu brechen verstehen, die sind sich und den Anderen zur Last. Hieraus haben Viele, aus allzu großer Unduldsamkeit ihres Geistes und aus falschem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menschen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrschaft den häuslichen *Bequemlichkeiten* und elterlichen Ermahnungen

vorziehen und ſich jede Laſt auferlegen laſſen, nur um ſich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menſchen Alles meiſt nach ihrem Gefallen einrichten, ſo ergeben ſich doch aus ihrem gemeinſchaftlichen Vereine viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Deßhalb iſt es beſſer, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was zur Erlangung der Eintracht und Freundſchaft dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, iſt das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menſchen ertragen außer dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für unehrbar hält, oder wenn Jemand die gebräuchlichen Sitten eines Staates nicht achtet. Um aber Liebe zu gewinnen, iſt hauptſächlich nöthig, was ſich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber ſiehe man Anm. 1 und 2 zu S. 37, Anm. zu S. 46 und Anm. zu S. 73 dieſes Theils.

§. 16.

Durch Furcht wird gewöhnlich auch Eintracht erzeugt, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß *Furcht* aus dem Unvermögen der Seele entſpringt, und deßhalb nicht zum Gebrauch der

Vernunft gehört, ſo wenig als Mitleiden, obgleich ſie den Anſchein der Frömmigkeit äußerlich zu haben ſcheint.

§. 17.

Die Menſchen werden auch durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen beſonders, die nichts haben, wodurch ſie ſich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verſchaffen können. Aber jedem Bedürftigen Hülfe zu leiſten, überſteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, dieß zu leiſten. Zudem iſt die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beſchränkt, um ſich Alle durch Freundſchaft verbinden zu können. Deßhalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Geſellſchaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankbezeugung muß unſere Sorge wieder eine ganz andere ſeyn; ſiehe hierüber Anm. zu S. 70 und Anm. zu S. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhleriſche Liebe, d. h. die Geſchlechtsluſt, welche aus gefälligem Aeußern entſpringt, und *abſolut jede Liebe*, welche eine andere Urſache, *als die* Freiheit des Geiſtes, anerkennt,

welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entſpringt; den Verſtand vervollkommnen iſt aber auch nichts Anderes, als Gott und Gottes Attribute und Thaten, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur erfolgen, verſtehen. Deßhalb iſt der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menſchen, d. h. die höchſte Begierde, nach welcher er alle übrigen zu lenken trachtet, diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, ſich und alle Dinge, die in den Bereich ſeiner Intelligenz fallen können, adäquat zu begreifen.

§. 5.

Es gibt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniß, und die Dinge ſind nur in ſo fern gut, inſofern ſie den Menſchen unterſtützen, das Geiſtesleben zu genießen, das als Erkenntniß definirt wird. Was aber hingegen den Menſchen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und das vernünftige Leben zu genießen, das allein nennen wir böſe.

§. 6.

Weil aber Alles, wovon der Menſch die wirkende Urſache iſt, nothwendig gut iſt, ſo kann daher dem Menſchen nur durch äußere Urſachen Böſes begegnen, inſofern er nämlich ein Theil der ganzen Natur iſt, deren Geſetzen die menſchliche

Natur gehorchen, und ſich ihr auf faſt unendliche Weiſen anbequemen muß.

§. 7.

Es iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein Theil der Natur iſt, und nicht ihrer gemeinſchaftlichen Ordnung folgen muß; wenn er ſich aber unter ſolchen Individuen befindet, welche mit der Natur des Menſchen ſelbſt übereinſtimmen, ſo wird eben dadurch das Thätigkeitsvermögen des Menſchen erweitert und gehegt. Wenn er hingegen unter ſolchen iſt, welche mit ſeiner Natur gar nicht übereinſtimmen, ſo wird er ohne große Veränderung ſeiner ſelbſt, ſich ihnen ſchwer anbequemen können.

§. 8.

Alles, was es in der Natur gibt, das wir für ſchlecht, oder für möglicherweiſe hinderlich halten, um Daſeyn oder vernünftiges Leben genießen zu können, das dürfen wir durch die Weiſe, die uns ſicherer ſcheint, von uns entfernen, und dagegen dürfen wir zu unſerm Vortheil anwenden, und auf jegliche Weiſe Alles benützen, was es gibt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unſeres Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens erachten; und nach dem höchſten Recht der Natur darf Jeder abſolut das thun, *wovon er glaubt, daß es* zu ſeinem Nutzen gereicht.

geht leicht in Haß über, wenn sie nicht, was noch schlimmer ist, eine Art des Wahnsinns ist, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Folges. zu S. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, so ist es gewiß, daß sie mit der Vernunft übereinstimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermischung nicht durch gefälliges Aeußere allein entsteht, sondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur vernünftigen Erziehung von Kindern; und wenn überdieß die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, sondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Ursache hat.

§. 21.

Auch Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das schimpfliche Laster der Unterthänigkeit oder durch Treulosigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die ersten seyn wollen und doch nicht sind.

§. 22.

In der Selbsterniedrigung steckt der falsche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbsterniedrigung dem Hochmuth entgegengesetzt ist, steht doch der sich selbst Erniedrigende

dem Hochmüthigen am nächſten. Siehe Anm. zu S. 57 d. Th.

§. 23.

Auch Scham kann nur in ſolchen Dingen zur Eintracht führen, welche ſich nicht verbergen laſſen. Weil ferner Scham ſelbſt eine Art der Unluſt iſt, hat ſie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Seelenbewegungen der Unluſt gegen die Menſchen ſtehen unmittelbar der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und der Religion entgegen; und obgleich die Indignation den Anſchein von Billigkeit zu haben ſcheint, ſo lebt man doch da geſetzlos, wo einem Jeden geſtattet iſt, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen, und ſein oder eines Andern Recht zu ahnden.

§. 25.

Beſcheidenheit, d. h. Begierde, den Menſchen zu gefallen, die durch die Vernunft beſtimmt wird, gehört zur Frömmigkeit, wie wir in der Anmerk. zu S. 37 d. Th. geſagt haben. Aber wenn ſie aus einer Seelenbewegung entſpringt, iſt ſie Ehrſucht, oder eine Begierde, durch welche die Menſchen unter dem falſchen Schein von *Frömmigkeit* meiſt Zwietracht und Aufruhr erregen.

Denn wer den Uebrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünſcht, daß ſie alle zugleich das höchſte Gut genießen, der trachtet vor Allem darnach, ſich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber ſie zur Bewunderung zu verleiten, ſo daß ſeine Lehre ſeinen Namen trage, noch irgend Veranlaſſungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Geſpräch hütet er ſich, die Fehler der Menſchen aufzuzählen, und bemüht ſich, nur ſpärlich von dem menſchlichen Unvermögen zu ſprechen, häufig dagegen von der menſchlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weiſe ſie vervollkommnet werden könne, daß die Menſchen ſo, nicht aus Furcht oder Abſcheu, ſondern allein durch die Seelenbewegung der Luſt getrieben, ſich beſtreben, ſo viel an ihnen liegt, nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Außer den Menſchen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an deſſen Geiſt wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundſchaft oder irgend eine Art des Zuſammenlebens an uns knüpfen können; und was es alſo noch in der Natur außer den Menſchen gibt, ſo fordert die Rückſicht auf unſern Nutzen, nicht es zu erhalten, ſondern ſie lehrt uns, es je nach ſeiner verſchiedenen Anwendung zu erhalten, zu zerſtören

oder auf jegliche Weiſe zu unſerm Gebrauche zu verwenden.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns ſeyenden Dingen ziehen, beſteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, die wir dadurch erlangen, daß wir ſie beobachten und aus ihren Geſtalten in andere verwandeln, hauptſächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieſer Rückſicht ſind diejenigen Dinge beſonders nützlich, die den Körper ſo erhalten und nähren können, daß alle ſeine Theile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper iſt, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, deſto befähigter iſt der Geiſt zum Denken (ſiehe S. 38 und 39 d. Th.). Es ſcheint aber ſehr wenig dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich iſt, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verſchiedener Natur. Denn der menſchliche Körper iſt aus vielfachen Theilen von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus ſeiner Natur *erfolgen kann*, gleich befähigt ſey, und folglich

damit auch der Geist gleich befähigt sey, dieses zu begreifen.

§. 28.

Um dieß aber zu erreichen, würden die Kräfte jedes Einzelnen schwerlich hinreichen, wenn sich die Menschen nicht gegenseitige Hülfe leisteten. Nun ist das Geld ein Darstellungsmittel aller Dinge geworden; daher kömmt es, daß die Vorstellung desselben den Geist des großen Haufens am meisten beschäftigt, weil er sich fast gar keine Art der Lust vorstellen kann, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Ursache verbunden wäre.

§. 29.

Dieß ist aber nur bei denjenigen ein Fehler, die sich nicht aus Dürftigkeit, noch zu ihrem Bedürfnisse Geld erwerben, sondern weil sie die Handelskünste gelernt, mit denen sie großthun. Im Uebrigen füttern sie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil sie von ihren Gütern so viel zu verlieren glauben, als sie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt, und das Maß des Reichthums nur nach dem Bedürfniß bestimmt, lebt mit Wenigem zufrieden.

§. 30.

Da also die Dinge gut sind, welche die *Theile* des Körpers unterstützen, ihre Funktionen

verrichten, und die Luſt darin beſteht, daß das
ermögen des Menſchen, inſofern er aus Geiſt
nd Körper beſteht, erweitert oder vermehrt wird,
iſt Alles, was Luſt verſchafft, gut. Weil die
)inge hingegen aber nicht zu dem Zwecke thä-
g ſind, um uns mit Luſt zu erfüllen, und ihr
hätigkeitsvermögen nicht unſerm Nutzen gemäß
emildert wird, und da endlich die Luſt ſich meiſt
auptſächlich auf einen Theil des Körpers be-
eht, ſo haben die Seelenbewegungen der Luſt
wenn nicht Vernunft und Wachſamkeit dabei
), und folglich die von ihnen erzeugten Be-
ierden, meiſt ein Uebermaß. Hiezu kömmt, daß
ir vermöge der Seelenbewegung das für das
Vorzüglichſte halten, was für den Augenblick an-
enehm iſt, und das Künftige nicht mit gleicher
Seelenbewegung ſchätzen können. Siehe Anm.
u S. 44, Th. 3 und Anm. zu S. 60 d. Th.

§. 31.

Der Unſinn ſcheint dagegen dasjenige als
ut feſtzuſetzen, was Unluſt; und dasjenige da-
egen als ſchlecht, was Luſt bringt. Aber, wie
chon geſagt (ſiehe Anm. zu S. 45 d. Th.), Nie-
nand, als ein Neidiſcher, freut ſich über mein
Unvermögen und meine mißliche Lage. Denn
nit je größerer Luſt wir afficirt werden, zu deſto
größerer Vollkommenheit gehen wir über, und

haben folglich um ſo mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Luſt, welche durch die wahre Rückſicht auf unſern Nutzen gemäßigt wird, kann nie ſchlecht ſeyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böſe zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menſchliche Vermögen iſt aber ſehr beſchränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Urſachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine abſolute Macht, die Dinge, welche außer uns ſind, nach unſerm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was ſich uns dem entgegen ereignet, was die Rückſicht auf unſern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtſeyn haben, unſerer Pflicht Genüge geleiſtet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, ſich nicht ſo weit erſtreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der geſammten Natur ſind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar und beſtimmt erkennen, ſo wird der Theil von uns, welcher als Erkenntniß definirt wird, d. h. der beſſere Theil von uns, dabei völlig beruhigt ſeyn und in dieſer Beruhigung zu verharren ſtreben. Denn inſofern wir erkennen, können

nur das begehren, was nothwendig ist, und
wir nur bei dem Wahren uns völlig beru-
:n; und insofern wir also dieses richtig er-
ten, sofern stimmt das Bestreben des bessern
:ils von uns mit der Ordnung der ganzen
tur überein.

---

haben folglich um ſo mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Luſt, welche durch die wahre Rückſicht auf unſern Nutzen gemäßigt wird, kann nie ſchlecht ſeyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böſe zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menſchliche Vermögen iſt aber ſehr beſchränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Urſachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine abſolute Macht, die Dinge, welche außer uns ſind, nach unſerm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was ſich uns dem entgegen ereignet, was die Rückſicht auf unſern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtſeyn haben, unſerer Pflicht Genüge geleiſtet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, ſich nicht ſo weit erſtreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der geſammten Natur ſind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar und beſtimmt erkennen, ſo wird der Theil von uns, welcher als Erkenntniß definirt wird, d. h. der beſſere Theil von uns, dabei völlig beruhigt *ſeyn* und in dieſer Beruhigung zu verharren *ſtreben*. Denn inſofern wir erkennen, können

nur das begehren, was nothwendig iſt, und wir nur bei dem Wahren uns völlig beru-:n; und inſofern wir alſo dieſes richtig er-nen, ſofern ſtimmt das Beſtreben des beſſern eils von uns mit der Ordnung der ganzen tur überein.

haben folglich um so mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Lust, welche durch die wahre Rücksicht auf unsern Nutzen gemäßigt wird, kann nie schlecht seyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menschliche Vermögen ist aber sehr beschränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was sich uns dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtseyn haben, unserer Pflicht Genüge geleistet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar [illegible]immt erkennen, so wird der Theil von [illegible]cher als Erkenntniß definirt wird, d. h. [illegible]re Theil von uns, dabei völlig beruhigt und in dieser Beruhigung zu verharren [illegible]ven. Denn insofern wir erkennen, können

wir nur das begehren, was nothwendig iſt, und daß wir nur bei dem Wahren uns völlig beruhigen; und inſofern wir alſo dieſes richtig erkennen, ſofern ſtimmt das Beſtreben des beſſern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ethik.

Fünfter Theil.

Von der Macht der Erkenntniß oder von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Ich gehe nunmehr zum andern Theile der Ethik über, der von den Mitteln und Wegen handelt, die zur Freiheit führen. Ich werde also hier von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft an sich über die Seelenbewegungen vermag, was sodann Freiheit des Geistes oder Glückseligkeit ist, woraus t ersehen können, wie viel mächtiger der Weise als der Ungebildete. Wie und auf welchem ge aber die Erkenntniß vervollkommnet, und t welcher Kunst der Körper behandelt werden

müſſe, um ſeine Funktionen gehörig verrichten zu können, gehört nicht hieher; denn Letzteres gehört zur Heilkunde, erſteres aber zur Logik. Ich will daher hier blos von der Macht des Geiſtes oder der Vernunft handeln, und vor Allem zeigen, von welcher Art und Größe die Herrſchaft iſt, die ſie über die Seelenbewegungen hat, um ſie einzuſchränken und zu mäßigen. Denn daß wir keine abſolute Herrſchaft über ſie beſitzen, haben wir ſchon oben bewieſen. Die Stoiker jedoch meinten, daß ſie abſolut von unſerm Willen abhängen und wir abſolut über ſie gebieten können; ſie wurden indeß durch den Widerſpruch der Erfahrung zwar nicht von ihren Prinzipien, aber doch zu dem Eingeſtändniſſe gezwungen, daß zu deren Einſchränkung und Mäßigung bedeutende Uebung und Anſtrengung erfordert werde. Jemand verſuchte dieß an dem Beiſpiel zweier Hunde, und zwar (wenn ich mich recht erinnere) eines Haushundes und eines Jagdhundes zu zeigen, weil er es nämlich durch Uebung endlich dahin bringen konnte, daß der Haushund an die Jagd, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Haſen abzulaſſen ſich gewöhnte. Zu dieſer Anſicht neigt ſich auch Carteſius ſehr hin; denn er nimmt an, die Seele oder der *Geiſt liege hauptſächlich* in einem Theile des

den Seelenleidenschaften). Da wir aber mit jedem Willen jede Bewegung der Drüse, und folglich der Lebensgeister, verbinden können, und die Bestimmung des Willens ganz von unserer Gewalt abhängt, wenn wir nur unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen unseres Lebens leiten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaft, die wir haben wollen, mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, so erlangen wir eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften. Dieß die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (so viel ich aus seinen Worten entnehmen kann), welche ich, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre, kaum für die eines so großen Mannes halten könnte. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgesetzt hatte, Alles aus blos durch sich offenbaren Prinzipien abzuleiten und nichts zu behaupten, als was er klar und bestimmt wahrnähme, und der die Scholastiker so oft getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch unbekannte Eigenschaften erklären wollten, eine Voraussetzung annimmt, die unbekannter ist, als jede unbekannte Eigenschaft. Was versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und bestimmten Begriff hat er denn von

einem Denken, das innig verbunden ist mit einem Theilchen einer Masse? Ich wünschte wahrlich, daß er diese Vereinigung aus ihrer nächsten Ursache erklärt hätte; er hat aber den Geist so von dem Körper getrennt aufgefaßt, daß er weder eine besondere Ursache dieser Vereinigung, noch des Geistes selbst angeben konnte; er mußte daher nothwendig bis auf die Ursache des ganzen Alls, d. h. bis auf Gott zurückgehen. Sodann möchte ich sehr gerne wissen, wie viel Grade der Bewegung der Geist dieser Zirbeldrüse mittheilen, und wie groß die Kraft ist, mit der er sie schwebend erhalten kann; denn ich weiß nicht, ob diese Drüse langsamer oder schneller vom Geist herumgetrieben wird, als von den Lebensgeistern, und ob die Bewegungen der Leidenschaften, die wir mit festen Urtheilen innig verbunden haben, nicht durch körperliche Ursachen wieder von ihnen getrennt werden könnten, woraus folgen würde, daß, wenn auch der Geist sich fest vorgesetzt hätte, den Gefahren entgegen zu gehen, und mit diesem Entschluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, beim Anblick der Gefahr die Drüse doch so schweben könnte, daß der Geist nur an die Flucht zu denken vermöchte; und in der That, da zwischen *Wille und* Bewegung kein Verhältniß Statt findet,

ſo findet auch kein Vergleich Statt zwiſchen dem Vermögen oder den Kräften des Geiſtes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keineswegs durch die Kräfte des erſtern beſtimmt werden. Hiezu kömmt, daß man dieſe Drüſe nicht in der Mitte des Gehirns ſo gelegen findet, daß ſie ſo leicht und auf ſo viele Weiſen herumgetrieben werden kann, und daß ſich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erſtrecken. Alles, was er ſodann von dem Willen und ſeiner Freiheit behauptet, übergehe ich, da ich mehr als hinlänglich bewieſen habe, wie falſch es iſt. Weil alſo das Vermögen des Geiſtes, wie ich oben dargethan, blos durch den Verſtand definirt wird, ſo wollen wir die Mittel gegen die Seelenbewegungen, die, wie ich glaube, zwar alle Menſchen erfahren, aber nicht ſorgfältig beobachten und genau erkennen, blos aus der Erkenntniß des Geiſtes beſtimmen, und aus ihr Alles ableiten, was zu ſeiner Glückſeligkeit gehört.

Axiome.

1. Wenn in demſelben Subjekte zwei entgegengeſetzte Thätigkeiten angeregt werden, ſo muß nothwendig entweder in beiden oder in einer *allein* eine Veränderung geſchehen, bis ſie aufhören, entgegengeſetzt zu ſeyn.

2. Das Vermögen der Wirkung wird durch das Vermögen der Urſache ſelbſt beſtimmt, inſofern ihr Weſen durch das Weſen der Urſache ſelbſt dargeſtellt oder erklärt wird.

Dieſes Axiom erhellt aus Satz 7, Th. 3.

Erſter Satz. Geradeſo wie die Gedanken und Ideen der Dinge im Geiſte geordnet und verkettet werden, ebenſo werden die Erregungen des Körpers oder die Vorſtellungen von den Dingen im Körper geordnet und verkettet.

Beweis. Die Ordnung und Verkettung der Ideen iſt (nach S. 7, Th. 2) dieſelbe, wie die Ordnung und Verkettung der Dinge, und umgekehrt, die Ordnung und Verkettung der Dinge iſt dieſelbe (nach Folgeſ. zu S. 6 u. 7, Th. 2), wie die Ordnung und Verkettnng der Ideen. Wenn demnach die Ordnung und Verkettung der Ideen im Geiſte nach der Ordnung und Verkettung der Körpererregungen entſteht (nach S. 18, Th. 2), ſo entſteht umgekehrt die Ordnung und Verkettung der Körpererregungen, je nachdem die Gedanken und die Ideen von den Dingen im Geiſte geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Wenn wir eine Seelenaufwallung oder eine Seelenbewegung von dem *Gedanken der äußern Urſache* trennen, und mit

anderen Gedanken verbinden, dann wird Liebe oder Haß gegen die äußere Urſache, wie auch das Schwanken der Seele, das aus dieſen Seelenbewegungen entſteht, vernichtet werden.

Beweis. Denn das, was die Form der Liebe oder des Haſſes ausmacht, iſt Luſt oder Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.). Iſt dieſe alſo aufgehoben, iſt die Form der Liebe oder des Haſſes zugleich mit aufgehoben, und folglich werden dieſe Seelenbewegungen und die, welche daraus entſpringen, vernichtet. W. z. b. w.

Dritter Satz. Eine Seelenbewegung, die Leidenſchaft iſt, hört auf, Leidenſchaft zu ſeyn, ſobald wir uns eine klare und beſtimmte Idee derſelben bilden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, die Leidenſchaft iſt, iſt eine verworrene Idee (nach der allg. Def. der Seelenbew.); wenn wir uns daher eine klare und beſtimmte Idee der Seelenbewegung ſelbſt bilden, ſo unterſcheidet ſich dieſe Idee von der Seelenbewegung ſelbſt nur in der Beziehung, inſofern ſie ſich auf den Geiſt allein bezieht (nach S. 21, Th. 2 und Anm.), und folglich (nach S. 3, Th. 3) hört die Seelenbewegung auf, Leidenſchaft zu ſeyn. W. z. b. w.

Folgeſatz. Je bekannter uns daher eine

Seelenbewegung iſt, um ſo mehr iſt ſie in unſerer Gewalt, und um ſo weniger leidet der Geiſt von ihr.

Vierter Satz. Es gibt keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinſam iſt, kann nur adäquat begriffen werden (nach S. 38, Th. 2), und folglich gibt es (nach S. 12 und Lehnſ. 2 nach Anm. zu S. 13, Th. 2) keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es keine Seelenbewegung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können; denn die Seelenbewegung iſt die Idee einer Körpererregung (nach der allg. Def. der Seelenbew.), welche deßhalb (nach obigem S.) einen klaren und beſtimmten Begriff in ſich ſchließen muß.

Anmerkung. Da es nichts gibt, woraus nicht eine Wirkung erfolgt (nach S. 36, Th. 1), und wir Alles klar und beſtimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee erfolgt (nach S. 40, Th. 2), ſo folgt hieraus, daß Jeder die Macht hat, ſich und ſeine Seelenbewegungen, wenn auch nicht abſolut, doch *theilweiſe klar* und beſtimmt zu erkennen, und

anderen Gedanken verbinden, dann wird Li
oder Haß gegen die äußere Ursache, wie au
das Schwanken der Seele, das aus diesen Se
lenbewegungen entsteht, vermehret werden.

Beweis. Denn das, was die Form d
Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Lust od
Unlust, verbunden mit der Idee einer äußer
Ursache nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.
Ist diese also aufgehoben, ist die Form der Lie
oder des Hasses zugleich mit aufgehoben, u
folglich werden diese Seelenbewegungen und di
welche daraus entspringen, vernichtet. W. z. b. w

Dritter Satz. Eine Seelenbewegung, d
Leidenschaft ist, hört auf Leidenschaft zu sey
sobald wir uns eine klare und bestimmte Id
derselben bilden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, die Le
denschaft ist, ist eine verworrene Idee (nach de
allg. Def. der Seelenbew.); wenn wir uns de
her eine klare und bestimmte Idee der Seelen
bewegung selbst bilden, so unterscheidet sich die
Idee von der Seelenbewegung selbst nur in de
Beziehung, insofern sie sich auf den Geist allei
bezieht (nach S. 21, Th. 2 und Anm.), un
folglich (nach S. 3, Th. 3) hört die Seelen
bewegung auf, Leidenschaft zu seyn. W. z. b. w

Folgesatz. Je bestimmter und voller wir

Seelenbewegung iſt, um ſo mehr iſt ſie in unſerer Gewalt, und um ſo weniger leidet der Geiſt von ihr.

Vierter Satz. Es gibt keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinſam iſt, kann nur adäquat begriffen werden (nach S. 38, Th. 2), und folglich gibt es (nach S. 12 und Lehnſ. 2 nach Anm. zu S. 13, Th. 2) keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es keine Seelenbewegung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden können; denn die Seelenbewegung iſt die Idee einer Körpererregung (nach der allg. Def. der Seelenbew.), welche deßhalb (nach obigem S.) einen klaren und beſtimmten Begriff in ſich ſchließen muß.

Anmerkung. Da es nichts gibt, woraus nicht eine Wirkung erfolgt (nach S. 36, Th. 1), und wir Alles klar und beſtimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee erfolgt (nach S. 40, Th. 2), ſo folgt hieraus, daß Jeder die Macht hat, ſich und ſeine Seelenbewegungen, wenn auch nicht abſolut, doch *theilweiſe klar und beſtimmt* zu erkennen, und

folglich zu bewirken, daß er minder von ihnen leide. Wir müssen also hauptsächlich hierauf Fleiß verwenden, jede Seelenbewegung so viel als möglich klar und bestimmt zu erkennen, damit der Geist so durch die Seelenbewegung bestimmt werde, das zu denken, was er klar und bestimmt auffaßt, und wobei er sich völlig beruhigt, und so die Seelenbewegung an sich von dem Gedanken der äußern Ursache getrennt und mit richtigen Gedanken verbunden werde. Die Folge hievon wird seyn, daß nicht nur Liebe, Haß ꝛc. vernichtet werden (nach S. 2 d. Th.), sondern auch, daß das Verlangen und die Begierde, welche gewöhnlich aus einer solchen Seelenbewegung entspringen, kein Uebermaß haben können (nach S. 61, Th. 4). Denn es muß hauptsächlich bewirkt werden, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird; wenn wir z. B. gezeigt haben, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß Jeder begehrt, die Uebrigen möchten nach seinem Sinne leben (siehe Folges. zu S. 31, Th. 3), so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrsucht heißt, und sich nicht sehr von Hochmuth unterscheidet; dagegen ist sie aber bei einem Menschen, der

nach dem Gebote der Vernunft lebt, eine Handlung oder Tugend, die Frömmigkeit genannt wird (siehe Anm. 1 zu S. 37, Th. 4 u. Beweis 2 dess. Satzes). Gleicherweise sind alle Begierden oder Verlangen nur in so fern Leidenschaften, als sie aus unadäquaten Ideen entspringen (siehe S. 59, Th. 4). Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres, in unserer Macht stehendes Mittel gegen die Seelenbewegungen erdacht werden, als dieses, das nämlich in der wahren Erkenntniß derselben besteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geistes gibt, als zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (S. 3, Th. 3) gezeigt haben.

Fünfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach, und weder als nothwendig, noch als möglich oder zufällig vorstellen, ist, wenn alles Andere gleich ist, am größten unter Allen.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als frei vorstellen, ist größer als gegen ein nothwendiges (nach S. 49, Th. 3), und folglich noch größer als gegen eines, das wir uns als möglich oder zufällig vorstellen (nach S. 11, Th. 4). Ein Ding sich als frei vorstellen, kann aber nichts Anderes seyn, als daß

wir uns ein Ding einfach vorstellen, indem wir die Ursachen, von denen es zum Handeln bestimmt wurde, nicht kennen (nach dem was wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gezeigt). Also ist jede Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach vorstellen, wenn alles Uebrige gleich ist, größer als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich am größten. W. z. b. w.

Sechster Satz. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, sofern hat er eine größere Macht über die Seelenbewegungen, oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis. Der Geist erkennt, daß alle Dinge nothwendig sind (nach S. 29, Th. 1) und durch eine unendliche Verknüpfung von Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt werden (nach S. 28, Th. 1), und bewirkt sonach (nach dem vor. S.), daß er von den aus ihnen entspringenden Seelenbewegungen minder leidet und (nach S. 48, Th. 3) minder gegen sie afficirt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge bezieht, die wir uns bestimmter und lebendiger vorstellen, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Seelenbewegungen. Dieß bezeugt auch die Erfahrung selbst; denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes

Gut gemildert wird, ſobald der Menſch, der es verloren hat, bedenkt, daß dieß Gut auf keine Weiſe erhalten werden konnte. So ſehen wir, daß Niemand ein Kind deßhalb bemitleidet, weil es nicht ſprechen, gehen, keine Vernunftſchlüſſe machen kann, und weil es ſo viele Jahre, gewiſſermaßen ohne Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, verlebt; wenn aber die Meiſten als erwachſen, und Einer oder der Andere als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bemitleiden, weil Jeder dann die Kindheit an ſich, nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, ſondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur anſehen würde, und ſo könnten wir noch Anderes anführen.

Siebenter Satz. Die Seelenbewegungen, die aus der Vernunft entſpringen oder von ihr erregt werden, ſind rückſichtlich der Zeit mächtiger als diejenigen, die ſich auf die einzelnen Dinge beziehen, welche wir als abweſend betrachten.

Beweis. Wir betrachten ein Ding nicht vermöge der Seelenbewegungen, durch welche wir es uns vorſtellen, als abweſend, ſondern deßhalb, weil der Körper von einer andern Seelenbewegung afficirt iſt, die das Daſeyn *dieſes Dinges* ausſchließt (nach S. 17, Bd. 2).

Deßhalb iſt die Seelenbewegung, die ſich auf ein Ding bezieht, das wir als abweſend betrachten, nicht von der Beſchaffenheit, daß ſie die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menſchen übertrifft (ſiehe S. 6, Th. 4), ſondern vielmehr ſo beſchaffen, daß ſie von den Erregungen, die das Daſeyn ihrer äußern Urſache ausſchließen, auf gewiſſe Art eingeſchränkt werden kann (nach S. 9, Th. 4). Die Seelenbewegung aber, die aus der Vernunft entſpringt, bezieht ſich nothwendig auf die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge (ſiehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), die wir ſtets als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen könnte), und die wir uns ſtets auf dieſelbe Weiſe vorſtellen (nach S. 38, Th. 2). Deßhalb bleibt eine ſolche Seelenbewegung ſtets dieſelbe, und folglich müſſen (nach Axiom 1 d. Th.) die Seelenbewegungen, die ihr entgegengeſetzt ſind, und die nicht von ihren äußeren Urſachen genährt werden, ſich ihr mehr und mehr anbequemen, bis ſie nicht mehr entgegengeſetzt ſind, und inſofern ſind die aus der Vernunft entſpringenden Seelenbewegungen mächtiger. W. z. b. w.

Achter Satz. Je mehr Urſachen bei der

Erregung einer Seelenbewegung zuſammentreffen, um ſo größer iſt ſie.

Beweis. Mehre Urſachen vermögen miteinander mehr, als wenn es weniger wären (nach S. 7, Th. 3), und folglich (nach S. 5, Th. 4) von je mehr Urſachen miteinander eine Seelenbewegung erregt wird, um ſo ſtärker iſt ſie.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch aus Axiom 2 d. Th.

Neunter Satz. Eine Seelenbewegung, die ſich auf mehre und verſchiedene Urſachen bezieht, welche der Geiſt mit der Seelenbewegung ſelbſt zugleich betrachtet, iſt minder ſchädlich, und wir leiden minder durch ſie, und ſind gegen jede Urſache minder afficirt, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die ſich blos auf eine Urſache oder auf wenigere bezieht.

Beweis. Eine Seelenbewegung iſt nur inſofern ſchlecht oder ſchädlich, inwiefern der Geiſt durch ſie am Denken gehindert wird (nach S. 26 u. 27, Th. 4); demnach iſt die Seelenbewegung, durch welche der Geiſt beſtimmt wird, mehre Objekte zugleich zu betrachten, minder ſchädlich, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die den Geiſt gewaltſam in der Betrachtung eines oder weniger Gegenſtände ſo feſthält, daß er nicht an andere denken kann. Dieß war

das erſte. Weil ſodann das Weſen des Geiſtes, d. h. (nach S. 7, Th. 3) ſein Vermögen blos in Denken beſteht (nach S. 11, Th. 2), ſo leidet der Geiſt minder durch eine Seelenbewegung, die ihn Mehres zugleich zu betrachten beſtimmt, als durch eine gleich große Seelenbewegung, die den Geiſt in der Betrachtung *eines* oder weniger Gegenſtände beſchäftigt hält. Dieß war das zweite. Endlich iſt auch dieſe Seelenbewegung, inſofern ſie ſich auf mehre äußere Urſachen bezieht, gegen jede derſelben kleiner. W. z. b. w.

Zehnter Satz. So lange wir nicht von Seelenbewegungen beſtürmt werden, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, ſo lange ſind wir im Stande, die Körpererregungen gemäß der Ordnung im Verſtande zu ordnen und zu verketten.

Beweis. Die unſrer Natur entgegengeſetzten, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die ſchlechten Seelenbewegungen ſind inſofern ſchlecht, als ſie den Geiſt am Erkennen hindern (nach S. 37, Th. 4). So lange wir daher nicht von Seelenbewegungen beſtürmt werden, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, ſo lange wird das Vermögen des Geiſtes, wodurch er die Dinge zu erkennen ſtrebt (nach S. 26, Th. 4), nicht *gehindert*, und demnach vermag er ſo lange klare *und beſtimmte* Ideen zu bilden, und die einen

aus den anderen abzuleiten (ſiehe Anm. 2 zu S. 40 und Anm. zu S. 47, Th. 2). Demnach vermögen wir (nach S. 1 d. Th.) ſo lange die Körpererregungen der Ordnung im Verſtande gemäß zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung. Durch dieſes Vermögen, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von ſchlechten Seelenbewegungen afficirt werden; denn es erfordert (nach S. 7 d. Th.) größere Kraft, die nach der Ordnung im Verſtande geordneten und verketteten Seelenbewegungen einzuſchränken, als die unſicheren und ſchwankenden. Das Beſte alſo, was wir bewirken können, ſo lange wir keine vollkommene Erkenntniß unſerer Seelenbewegungen haben, iſt, daß wir eine richtige Lebensweiſe oder beſtimmte Lebensdogmen feſtſtellen, ſie ins Gedächtniß prägen, und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beſtändig anwenden, damit ſo unſere Vorſtellung durchweg davon erfüllt werde, und ſie uns immer zur Hand ſeyen. Wir haben z. B. unter die Dogmen für das Leben geſtellt (ſiehe S. 46, Th. 4 und Anm.), Haß müſſe durch Liebe oder Edelſinn überwunden und nicht durch gegenſeitigen Haß vergolten werden. Damit wir aber dieſe *Vorſchrift* der Vernunft zur Anwendung bes

bei der Hand haben, müſſen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menſchen oft erwägen und überdenken, wie und auf welche Weiſe man ſie durch Edelſinn am beſten abwehrt; denn ſo verbinden wir die Vorſtellung der Beleidigung mit der Vorſtellung dieſes Dogma's, und (nach S. 18, Th. 2) wird ſie uns immer gegenwärtig ſeyn, wenn uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir auch noch die Rückſicht auf unſern wahren Nutzen vor Augen behalten, ſowie auch auf das Gute, das aus gegenſeitiger Freundſchaft und gemeinſchaftlichem Vereine erfolgt, und zudem, daß aus der richtigen Lebensweiſe die höchſte Zufriedenheit der Seele entſpringt (nach S. 52, Th. 4), und daß die Menſchen, wie alles Andere, nach Naturnothwendigkeit handeln, dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus ihr zu entſpringen pflegt, den kleinſten Theil der Vorſtellung einnehmen und leicht überwunden werden; oder, wenn der Zorn, der aus den größten Beleidigungen zu entſpringen pflegt, nicht ſo leicht überwunden wird, ſo wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, doch in weit kleinerm Zeitraum überwunden, als wenn wir dieß nicht ſo vorher durchdacht gehabt hätten, wie aus S. 6, 7 und 8 d. Th. erhellt. Gleicherweiſe müſſen wir über die Seelenſtärke nachdenken,

um die Furcht abzulegen; wir müſſen uns nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens häufig vorrechnen und vorſtellen, und wie ſie durch Geiſtesgegenwart und Tapferkeit am beſten vermieden und überwunden werden können. Man bemerke aber, daß wir bei dem Ordnen unſerer Gedanken und Vorſtellungen (nach Folgeſ. zu S. 63, Th. 4 und S. 69, Th. 3) ſtets auf das achten müſſen, was in jedem Dinge gut iſt, damit wir ſo ſtets durch die Seelenbewegung der Luſt zum Handeln beſtimmt werden. Wenn z. B. Jemand ſieht, daß er gar ſehr dem Ruhme nachtrachtet, ſo muß er über den richtigen Gebrauch deſſelben nachdenken, zu welchem Endzweck ihm nachzutrachten, und durch welche Mittel er zu erlangen ſey, nicht aber über Mißbrauch und Eitelkeit deſſelben, und über die Unbeſtändigkeit der Menſchen oder über dergleichen, woran Niemand denkt, außer wer im Geiſte kränkelt; denn durch ſolche Gedanken quälen ſich die Ehrſüchtigen am Meiſten, wenn ſie daran verzweifeln, die Ehre zu erlangen, um welche ſie ſich abmühen, und während ſie ihren Zorn ausſchütten, wollen ſie weiſe erſcheinen. Deßhalb iſt es gewiß, daß diejenigen am ruhmbegierigſten ſind, die das größte Geſchrei über deſſen Mißbrauch *und über die Eitelkeit* der Welt erheben. Und

dieß ist nicht den Ehrsüchtigen allein eigen, sondern es ist Allen gemein, denen das Schicksal entgegen ist und die geistesunvermögend sind. Auch der habsüchtige Arme spricht unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Lastern der Reichen, wodurch er blos bewirkt, daß er sich selber quält und Anderen zeigt, daß er nicht blos seine Armuth, sondern auch den Reichthum Anderer mit Mißmuth erträgt. So denken auch diejenigen, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, an nichts Anderes, als an die Unbeständigkeit und den betrügerischen Sinn der Weiber und an ihre übrigen landkundigen Fehler, und vergessen Alles dieß alsbald wieder, sobald sie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer daher seine Seelenbewegungen und Verlangen aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der bestrebe sich soviel er vermag die Tugenden und ihre Ursachen kennen zu lernen, und die Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus ihrer wahren Erkenntniß entspringt, nicht aber die Fehler der Menschen zu beobachten, die Menschen durchzuhecheln und seine Freude an einem falschen Schein der Freiheit zu haben. Wer dieß eifrig beobachtet hat (denn es ist nicht schwer) und es in Zukunft übt, wird gewiß in kurzer Zeit seine Handlungen

meist nach der Herrschaft der Vernunft einrichten können.

Elfter Satz. Auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung bezieht, um so häufiger ist sie, oder um so öfter lebt sie auf und beschäftigt den Geist.

Beweis. Denn auf je mehr Dinge sich eine Vorstellung oder eine Seelenbewegung bezieht, um so mehr Ursachen gibt es, durch welche sie afficirt und genährt werden kann. Alles dieß betrachtet der Geist (nach der Voraussetzung) vermöge der Seelenbewegung selbst mit einander, und folglich ist die Seelenbewegung um so häufiger, oder lebt um so öfter auf und beschäftigt (nach S. 8 d. Th.) den Geist um so mehr. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Vorstellungen der Dinge werden leichter mit Vorstellungen verbunden, die sich auf Dinge beziehen, welche wir klar und bestimmt erkennen, als mit anderen.

Beweis. Die Dinge, die wir klar und bestimmt erkennen, sind entweder gemeinsame Eigenschaften der Dinge, oder was aus diesen abgeleitet wird (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), und werden folglich öfter in uns erregt (nach dem vor. S.), und deßhalb ist es leichter möglich, daß wir die

anderen Dinge mit dieſen als mit anderen zuſammen betrachten, und daß ſie folglich (nach S. 18, Th. 2) leichter mit dieſen, als mit andern, verbunden werden. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Eine Vorſtellung lebt um ſo öfter auf, je mehr ſie mit anderen Vorſtellungen verbunden iſt.

Beweis. Denn mit je mehr anderen Vorſtellungen eine Vorſtellung verbunden iſt, um ſo mehr Urſachen gibt es (nach S. 18, Th. 2), durch welche ſie erregt werden kann. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Der Geiſt kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorſtellungen der Dinge ſich auf die Idee Gottes beziehen.

Beweis. Es gibt keine Körpererregung, von welcher der Geiſt nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden könnte (nach S. 4 d. Th.), und folglich kann er bewirken (nach S. 15, Th. 1), daß ſich alle auf die Idee Gottes beziehen. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, liebt Gott, und das um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Seelenbewegungen erkennt.

Beweis. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, hat Luſt (nach

S. 53, Th. 3), und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach dem vorigen Satze); sonach liebt er Gott (nach Def. 6 der Seelenbew.), und (aus demselben Grunde) dieß um so mehr, je mehr er sich und seine Seelenbewegungen erkennt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten inne haben.

Beweis. Denn diese Liebe ist mit allen Körpererregungen verbunden (nach S. 14 d. Th.), von welchen allen sie genährt wird (nach S. 15 d. Th.), und folglich (nach S. 11 d. Th.) muß sie den Geist am meisten inne haben. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Gott ist der Leidenschaften untheilhaftig und wird durch keine Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt.

Beweis. Alle Ideen sind wahr, insofern sie sich auf Gott beziehen (nach S. 32, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) adäquat, und demnach ist Gott (nach der allg. Def. der Seelenbeweg.) der Leidenschaften untheilhaftig. Ferner kann Gott weder zu größerer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folg. 2 zu S. 20, T. 1), demnach wird er (nach Def. 2 und 3 der Seelenbew.) von keiner Seelenbewegung der Lust oder Unlust afficirt. W. z. b. w.

Folgeſatz. Eigentlich geſprochen, liebt und haßt Gott Niemanden, denn Gott wird (nach obigem Satz) von keiner Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.) liebt und haßt er auch Niemanden.

Achtzehnter Satz. Niemand kann Gott haſſen.

Beweis. Die Idee Gottes, welche in uns iſt, iſt adäquat und vollkommen (nach S. 46 und 47, Th. 2), inſofern wir demnach Gott betrachten, inſofern ſind wir thätig (nach S. 3, Th. 3), und folglich (nach S. 59, Th. 3) kann es keine Unluſt geben, verbunden mit der Idee Gottes, d. h. (nach Def. 7 der Seelenbew.) Niemand kann Gott haſſen. W. z. b. w.

Folgeſatz. Die Liebe zu Gott kann ſich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung. Man kann aber einwenden, wenn wir unter Gott die Urſache aller Dinge verſtehen, betrachten wir eben dadurch Gott als die Urſache der Unluſt; hierauf entgegne ich aber: inſofern wir die Urſachen der Unluſt erkennen, inſofern hört ſie auf, eine Leidenſchaft zu *ſeyn*, d. h. (nach S. 59, Th. 3) inſofern hört *ſie auf*, Unluſt zu ſeyn; und folglich inſofern wir

Gott als die Urſache der Unluſt erkennen, inſofern haben wir Luſt.

Neunzehnter Satz. Wer Gott liebt, kann nicht danach ſtreben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis. Wenn der Menſch danach ſtrebte, würde er begehren (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), daß Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich (nach S. 19, Th. 3) würde er wünſchen, Unluſt zu haben, was (nach S. 28, Th. 3) widerſinnig iſt. Alſo wer Gott liebt, ꝛc. W. z. h. w.

Zwanzigſter Satz. Dieſe Liebe zu Gott kann weder durch die Seelenbewegung des Neides, noch der Eiferſucht befleckt werden, ſondern ſie wird um ſo mehr genährt, je mehr Menſchen wir uns durch daſſelbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorſtellen.

Beweis. Dieſe Liebe zu Gott iſt das höchſte Gut, welches wir gemäß dem Vernunftgebote erſtreben können (nach S. 28, Th. 4), und iſt allen Menſchen gemeinſam (nach S. 36, Th. 4), und wir wünſchen, daß Alle ſich deſſelben erfreuen (nach S. 37, Th. 4). Demnach kann ſie (nach Def. 23 der Seelenbew.) nicht durch die Seelenbewegung des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach S. 18 d. Th. und der

Def. der Eiferſucht in der Anmerk. zu S. 35, Th. 3) durch die Seelenbewegung der Eiferſucht, ſondern muß vielmehr (nach S. 31, Th. 3) um ſo mehr genährt werden, je mehr Menſchen wir uns ſich daran erfreuend vorſtellen. W. z. b. w.

Anmerkung. Gleicherweiſe können wir zeigen, daß es keine Seelenbewegung gibt, die dieſer Liebe gerade entgegengeſetzt wäre, wodurch eben dieſe Liebe vernichtet werden könnte, und ſonach können wir ſchließen, daß dieſe Liebe zu Gott die beſtändigſte von allen Seelenbewegungen iſt, und inſofern ſie ſich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper ſelbſt vernichtet werden kann; von welcher Beſchaffenheit ſie aber iſt, inſofern ſie ſich auf den Körper bezieht, das werden wir ſpäter ſehen.

Hiemit habe ich alle Mittel gegen die Seelenbewegungen durchgegangen, oder Alles, was der Geiſt blos an ſich betrachtet gegen die Seelenbewegungen vermag, zuſammengefaßt; hieraus erhellt, daß die Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen beſteht:

1) Eben in der Erkenntniß der Seelenbewegungen (ſiehe Anm. zu S. 4 d. Th.);

2) In der Trennung der Seelenbewegungen von dem Denken der äußeren Urſache, die wir

uns verworren vorſtellen (ſiehe S. 2 und S. 4 nebſt der Anm. in dieſem Theile);

3) In der Zeit, worin die Bewegungen, die ſich auf ſolche Dinge beziehen, welche wir erkennen, über denjenigen ſtehen, die ſich auf Dinge beziehen, welche wir verworren und verſtümmelt begreifen (ſiehe S. 7 d. Th.);

4) In der Menge der Urſachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche ſich auf die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge oder auf Gott beziehen (ſiehe S. 9 und 11 d. Th.);

5) In der Ordnung, in welcher der Geiſt ſeine Bewegungen ordnen und mit einander verknüpfen kann (ſiehe Anm. zu S. 10 und S. 12, 13 und 14 d. Th.).

Zur beſſeren Erkenntniß dieſer Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen müſſen wir jedoch hier beſonders bemerken, daß wir die Seelenbewegungen heftig nennen, wenn wir die Seelenbewegung des einen Menſchen mit der Seelenbewegung eines andern vergleichen, und den einen mehr als den andern von derſelben Seelenbewegung beſtürmt ſehen, oder wenn wir die Seelenbewegungen eines und deſſelben Menſchen mit einander vergleichen, und wir denſelben Menſchen von der einen Seelenbewegung mehr als *von einer andern* afficirt oder bewegt ſehen.

Denn (nach S. 5, Th. 4) wird die Macht jeder Seelenbewegung aus dem Vermögen der äußeren Urſache, verglichen mit dem unſrigen, erklärt. Das Vermögen des Geiſtes aber wird aus der Erkenntniß allein erklärt, ſein Unvermögen aber, oder ſeine Leidenſchaft, wird blos durch die Abweſenheit der Erkenntniß beſtimmt, d. h. durch dasjenige, weßhalb ſeine Ideen unadäquat heißen. Hieraus folgt, daß ein ſolcher Geiſt am meiſten leide, deſſen größten Theil unadäquate Ideen ausmachen, ſo daß er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, von anderen unterſchieden wird; und daß dagegen ein ſolcher Geiſt am meiſten thätig iſt, deſſen größten Theil adäquate Ideen ausmachen, ſo daß, obgleich in ihm eben ſo viel unadäquate Ideen als in jenem ſind, er doch mehr durch jene ſich unterſcheidet, die zur menſchlichen Tugend gehören, als durch dieſe, die vom menſchlichen Unvermögen zeugen. Ferner iſt zu bemerken, daß die Seelenſchmerzen und Unfälle meiſt in der übermäßigen Liebe zu einem Gegenſtande ihren Urſprung haben, der vielem Wechſel unterworfen iſt, und den wir nie beſitzen können; denn man iſt nur wegen eines Gegenſtandes, den man liebt, beſorgt und ängſtlich, und Beleidigungen, Argwohn, Feindſchaften ꝛc. entſpringen nur aus Liebe zu Gegenſtänden,

deren Besitzer Niemand wahrhaft seyn kann. Hieraus begreifen wir also leicht, was die klare und bestimmte Erkenntniß, und hauptsächlich jene dritte Gattung der Erkenntniß (siehe Anm. zu S. 47, Th. 2), deren Grundlage die Gotteserkenntniß selbst ist, über die Seelenbewegungen vermag, die sie nämlich, insofern sie Leidenschaften sind, zwar nicht absolut aufhebt (siehe S. 3 und Anm. zu S. 4 d. Th.), jedoch bewirkt, daß sie den kleinsten Theil des Geistes ausmachen (siehe S. 14 d. Th.). Ferner erzeugt sie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenstand (siehe S. 15 d. Th.), und in dessen Besitz wir wahrhaft sind (siehe S. 45, Th. 2), die deßhalb nicht von den Fehlern befleckt werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, sondern die stets größer und größer werden (nach S. 15 d. Th.), und den größten Theil des Geistes inne haben (nach S. 16 d. Th.) und in seinem ganzen Umfange afficiren kann. — Hiemit habe ich Alles abgehandelt, was sich auf das gegenwärtige Leben bezieht; denn was ich zu Anfang dieser Anmerkung gesagt habe, daß ich hiemit kurz alle Seelenbewegungen zusammengefaßt, das wird Jeder leicht sehen können, der auf das in dieser Anmerkung Gesagte und zugleich auf die Definitionen des Geistes und

seiner Bewegungen achtet, und auf die Sätze 1 und 3, Th. 3. Wir müssen nunmehr auf das übergehen, was die Dauer des Geistes, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

Einundzwanzigster Satz. Der Geist kann nur, so lange der Körper dauert, sich Etwas vorstellen, oder sich vergangener Dinge erinnern.

Beweis. Der Geist drückt nur, so lange der Körper dauert, das wirkliche Daseyn seines Körpers aus, und begreift auch nur so lange die Körpererregungen als wirkliche (nach Folges. zu S. 8, Th. 2); und folglich (nach S. 26, Th. 2) begreift er jeden Körper nur so lange als wirklich daseyend, als sein Körper dauert, und kann sich daher nur Etwas vorstellen (siehe die Def. der Vorstellung in der Anm. zu S. 17, Th. 2) und sich vergangener Dinge erinnern, so lange der Körper dauert (siehe die Def. des Gedächtnisses in der Anmerkung zu S. 18, Th. 2). W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Es gibt jedoch in Gott nothwendig eine Idee, die das Wesen dieses oder jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis. Gott ist nicht nur die Ursache *vom* Daseyn, sondern auch vom Wesen dieses *oder jenes* menschlichen Körpers (nach S. 25,

Th. 1); dieſes Weſen muß deßhalb nothwendig durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen werden (nach Ax. 4, Th. 1), und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit (nach S. 16, Th. 1), und dieſen Begriff muß es nothwendig in Gott geben (nach S. 3, Th. 2). W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt kann mit dem Körper nicht abſolut vernichtet werden, ſondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig iſt.

Beweis. Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, die das Weſen des menſchlichen Körpers ausdrückt (nach dem vor. Satz), die deßhalb nothwendig etwas iſt, das zum Weſen des menſchlichen Körpers gehört (nach S. 13, Th. 2). Wir legen aber dem menſchlichen Geiſte blos inſofern eine Dauer bei, die durch die Zeit definirt werden kann, inwiefern er das wirkliche Daſeyn des Körpers ausdrückt, das durch Dauer erklärt, und durch Zeit beſtimmt werden kann, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 8, Th. 2) wir legen ihm nur ſo lange Dauer bei, als der Körper dauert. Da es jedoch Etwas gibt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen wird (nach vor. S.), ſo iſt dieſes Etwas, das zum Weſen des Geiſtes gehört, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Idee, die das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, iſt, wie geſagt, eine gewiſſe Weiſe des Denkens, die zum Weſen des Geiſtes gehört, und die nothwendig ewig iſt. Demnach iſt es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden, noch irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann; und doch nehmen wir wahr und erfahren, daß der Geiſt ewig iſt. Denn der Geiſt nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verſtand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniß hat. Denn die Augen des Geiſtes, womit er die Dinge ſieht und beobachtet, ſind eben die Beweiſe. Wenn wir uns daher auch nicht erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, ſo nehmen wir doch wahr, daß unſer Geiſt ewig iſt, inſofern er das Weſen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieſes ſein Daſeyn nicht durch die Zeit definirt, oder durch Dauer erklärt werden könne. Unſer Geiſt kann daher nur inſofern dauernd genannt, und ſein Daſeyn durch eine gewiſſe Zeit definirt werden, *als er* das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich *ſchließt*, und hat nur in ſo fern das Vermögen,

das Daſeyn der Dinge in der Zeit zu beſtimmen, und ſie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigſter Satz. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um ſo mehr erkennen wir Gott.

Beweis. Dieſer erhellt aus Folgeſatz zu S. 25, Th. 1.

Fünfundzwanzigſter Satz. Das höchſte Beſtreben des Geiſtes und ſeine höchſte Tugend iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Die dritte Erkenntnißgattung geht von der adäquaten Idee gewiſſer Attribute Gottes, bis zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. 2 zu S. 41, Th. 2). Je mehr wir daher die Dinge auf dieſe Weiſe erkennen, um ſo mehr erkennen wir (nach dem vor. S.) Gott, und folglich (nach S. 28, Th. 4) iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, d. h. (nach Def. 8, Th. 4) das Vermögen oder die Natur des Geiſtes, oder (nach S. 7, Th. 3) ſein höchſtes Beſtreben, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Je befähigter der Geiſt iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntniß-

gattung zu erkennen, um ſo mehr begehrt er die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Dieſer iſt offenbar. Denn inſofern wir den Geiſt als befähigt begreifen, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, inſofern begreifen wir ihn als beſtimmt, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, und folglich (nach Def. 1 der Seelenbew.) je befähigter der Geiſt dazu iſt, deſto mehr begehrt er danach. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Aus dieſer dritten Erkenntnißgattung entſpringt die höchſte Zufriedenheit des Geiſtes, die es geben kann.

Beweis. Die höchſte Tugend des Geiſtes iſt, Gott zu erkennen (nach S. 28, Th. 4) oder die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (nach S. 25 d. Th.). Dieſe Tugend iſt um ſo größer, je mehr der Geiſt die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt (nach S. 24 d. Th.); wer daher die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt, geht zur höchſten menſchlichen Vollkommenheit über, und wird folglich (nach Def. 2 der Seelenbew.) mit der höchſten Luſt afficirt, und zwar (nach S. 43, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich und ſeiner Tugend, und deßhalb entſpringt (nach Def. 25 der Seelenbew.) aus dieſer Erkenntnißgattung die

hſte Zufriedenheit, die es geben kann. W. b. w.

Achtundzwanzigſter Satz. Das Beſtreben r die Begierde, die Dinge nach der dritten kenntnißgattung zu erkennen, kann nicht aus : erſten, wohl aber aus der zweiten Erkenntttung entſpringen.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich klar; nn Alles was wir klar und beſtimmt erkennen, ennen wir entweder aus ſich oder aus einem deren, das aus ſich begriffen wird, d. h. die een, die klar und beſtimmt in uns ſind oder zur dritten Erkenntnißgattung gehören (ſiehe m. 2 zu S. 40, Th. 2), können nicht aus ſtümmelten und verworrenen Ideen erfolgen, (nach derſ. Anm.) zur erſten Erkenntnißgatig gehören, ſondern aus adäquaten Ideen, r (nach derſ. Anm.) aus der zweiten und tten Erkenntnißgattung. Deßhalb kann (nach f. 1 der Seelenbew.) die Begierde, die Dinge ch der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, ht aus der erſten, wohl aber aus der zweiten ſpringen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Was der Geiſt ter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt *nicht daraus*, weil er das gegenwärtige

wirkliche Daſeyn des Körpers begreift, ſondern daraus, weil er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis. Inſofern der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers begreift, inſofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit beſtimmt werden kann, und inſofern hat er blos das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach S. 21 d. Th. und S. 26, Th. 2). Die Ewigkeit kann aber nicht durch Dauer erklärt werden (nach Def. 8 Th. 1 nebſt Erläuterung). In dieſer Beziehung hat alſo der Geiſt nicht die Fähigkeit, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, ſondern weil es der Natur der Vernunft gemäß iſt, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach Folgeſ. 2 zu S. 44, Th. 2), und es auch zur Natur des Geiſtes gehört, das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach S. 23 d. Th.), und außer dieſen beiden nichts Anderes zum Weſen des Geiſtes gehört (nach S. 13, Th. 2); gehört folglich dieß Vermögen, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, nur dem Geiſte, inſofern er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir begreifen die Dinge un

zweierlei Arten als wirkliche, entweder insofern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und bestimmten Ort daseyend begreifen, oder insofern wir sie als in Gott enthalten, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend betrachten. Diejenigen aber, die in dieser zweiten Art als wahr oder real begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie wir S. 45, Th. 2 gezeigt haben, siehe auch die Anm. dieses Satzes.

Dreißigster Satz. Unser Geist hat, inwiefern er sich und dem Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird.

Beweis. Die Ewigkeit ist eben das Wesen Gottes, insofern dieß ein nothwendiges Daseyn in sich schließt (nach Def. 8 Th. 1). Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, heißt also die Dinge begreifen, insofern sie durch Gottes Wesen als reale Seyende begriffen werden, oder insofern sie durch Gottes Wesen das Daseyn in sich schließen; demnach hat unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, nothwendig eine Erkenntniß Gottes und weiß ꝛc. W. z. h. w.

Einunddreißigſter Satz. Die dritte Erkenntnißgattung hängt von dem Geiſte, als der formalen Urſache ab, inſofern der Geiſt ſelbſt ewig iſt.

Beweis. Der Geiſt begreift Etwas nur inſofern unter der Form der Ewigkeit, inſofern er das Weſen ſeines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift (nach S. 29 d. Th.), d. h. (nach S. 21 und 23 d. Th.) nur inſofern er ewig iſt; demnach hat er (nach dem vor. S.) inſofern er ewig iſt, eine Erkenntniß Gottes. Dieſe Erkenntniß iſt nothwendig adäquat (nach S. 46, Th. 2), alſo iſt der Geiſt, inſofern er ewig iſt, Alles das zu erkennen befähigt, was aus dieſer gegebenen Erkenntniß Gottes folgen kann S. 40, Th. 2), d. h. die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), deren adäquate oder formale Urſache deßhalb der Geiſt iſt (nach Def. 1, Th. 3), inſofern er ewig iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Je weiter man daher in dieſer Erkenntnißgattung iſt, um ſo beſſer iſt man ſich ſeiner ſelbſt und Gottes bewußt, d. h. um ſo vollkommener und glückſeliger iſt man. Dieß wird ſich aus dem Folgenden noch klarer ergeben. Es iſt aber hier zu bemerken, daß,

obgleich wir jetzt überzeugt sind, daß der Geist ewig ist, insofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir doch zur bessern Erläuterung und zum bessern Verständniß dessen, was wir darthun wollen, wir ihn doch betrachten werden, als finge er jetzt an zu seyn, und als finge er jetzt an, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, wie wir es bisher gethan haben. Wir können dieß, ohne dabei einen Irrthum zu gefährden, thun, wenn wir dabei die Vorsicht gebrauchen, Alles nur aus deutlichen Prämissen zu schließen.

Zweiunddreißigster Satz. An Allem, was wir nach dritter Erkenntnißgattung erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

Beweis. Aus dieser Erkenntnißgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann d. h. (nach Def. 25 der Seelenbew.), die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst (nach S. 27 d. Th.), und folglich (nach S. 30 d. Th.) auch verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus der dritten Erkenntnißgattung entspringt nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn aus dieser Eekenntnißgattung entspringt (nach obigem Satz) Lust, verbunden mit der Idee

Gottes als Urſache, d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) Liebe Gottes, nicht inſofern wir ihn uns als gegenwärtig vorſtellen (nach S. 29 d. Th.), ſondern inſofern wir erkennen, daß Gott ewig iſt, und das nenne ich die intellektuelle Liebe Gottes.

Dreiunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe Gottes, die aus der dritten Erkenntnißgattung entſpringt, iſt ewig.

Beweis. Denn die dritte Erkenntnißgattung iſt (nach S. 31 d. Th. und Axiom 3, Th. 1) ewig, und ſonach (nach demſ. Ax. Th. 1) iſt die Liebe, die aus ihr entſpringt, auch nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich dieſe Liebe zu Gott keinen Anfang hat (nach obigen S.), hat ſie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als ob ſie ſo entſtanden wäre, wie wir im Folgeſ. des vorigen Satzes fingirt haben, und es iſt hier kein Unterſchied, außer daß der Geiſt die Vollkommenheiten, die wir als ihm erſt jetzt zu Theil werdend fingirten, ewig gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Luſt im Uebergehen zu größerer Vollkommenheit beſteht, ſo muß die Glückſeligkeit gewiß darin beſtehen, daß der Geiſt mit der Vollkommenheit ſelbſt begabt iſt.

Vierunddreißigſter Satz. Der Geiſt iſt nur, ſolange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören.

Beweis. Die Vorſtellung iſt eine Idee, wodurch der Geiſt ein Ding als gegenwärtig betrachtet (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Körpers, als die Natur des äußern Dinges anzeigt (nach Folgeſ. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung iſt daher (nach der allg. Def. der Seelenbew.) eine Vorſtellung, inſofern ſie den gegenwärtigen Zuſtand des Körpers anzeigt, und alſo iſt (nach S. 21 d. Th.) der Geiſt nur, ſolange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß keine Liebe außer der intellektuellen Liebe ewig iſt.

Anmerkung. Betrachten wir die gemeine Meinung der Leute, ſo ſehen wir, daß ſie ſich zwar der Ewigkeit ihres Geiſtes bewußt ſind, daß ſie ſie aber mit der Dauer vermengen, und ſie der Vorſtellung oder der Erinnerung beilegen, die, *wie ſie glauben*, nach dem Tode ihres *bleiben.*

Fünfunddreißigſter Satz. Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellektueller Liebe.

Beweis. Gott iſt abſolut unendlich (nach Def. 6, Th. 1), d. h. (nach Def. 6, Th. 2) die Natur Gottes beſitzt eine unendliche Vollkommenheit, und zwar (nach S. 3, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich, d. h. (nach S. 11 und Ax. 1, Th. 1) mit der Idee von ſich als Urſache, und dieß haben wir im Folgeſatz zu S. 32 d. Th. die intellektuelle Liebe genannt.

Sechsunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott, iſt Gottes Liebe ſelbſt, wonach Gott ſich ſelbſt liebt, nicht ſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes explicirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt.

Beweis. Dieſe Liebe des Geiſtes muß zu den Handlungen des Geiſtes gehören (nach Folgeſ. zu S. 32 d. Th. und S. 3, Th. 3), ſie iſt daher eine Handlung, durch welche der Geiſt ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Urſache (nach S. 32 d. Th. und Folgeſ.), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1,

und Folges. zu S. 11, Th. 2), eine Handlung, wodurch Gott, sofern er durch den menschlichen Geist explicirt werden kann, sich selbst betrachtet, verbunden mit der Idee von sich. Demnach ist (nach dem vor. S) diese Liebe des Geistes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir deutlich, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menschen. Diese Liebe oder Glückseligkeit wird in der heiligen Schrift Ruhm genannt, und mit Recht. Denn bezieht man diese Liebe auf Gott oder auf den Geist, so kann sie immer mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, die vom Ruhm in der That nicht verschieden ist (nach Def. 25 und 30 der Seelenbew.); denn auf Gott bezogen ist sie (nach S. 35 d. Th.) Lust (man gestatte mir noch diesen Ausdruck), verbunden mit der Idee von sich, sowie auch, auf den Geist bezogen (nach S. 27 d. Th.). Weil sodann das Wesen unseres Geistes blos in der Erkenntniß besteht, deren Uranfang und Grundlage Gott ist (nach S. 15, Th. 1 und Anm. zu S. 47, Th. 2), so wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weise unser Geist

nach seinem Wesen und Daseyn aus der göttlichen Natur erfolgt und beständig davon abhängt. Ich glaubte dieß hier wohl bemerken zu müssen und an diesem Beispiele zu zeigen, wie viel die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die der dritten Gattung genannt habe, vermag (siehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2) und daß sie mächtiger ist, als die allgemeine Erkenntniß, die ich zur zweiten Gattung gerechnet habe. Denn obgleich ich im ersten Theile im Allgemeinen zeigte, daß Alles und folglich auch der menschliche Geist nach seinem Wesen und Daseyn von Gott abhängt, so afficirt dieser Beweis, obgleich er folgerichtig und über allen Zweifel erhaben ist, unsern Geist doch nicht so, als wenn dasselbe eben aus dem Wesen jedes einzelnen Dinges geschlossen wird, von dem wir sagen, daß es von Gott abhänge.

Siebenunddreißigster Satz. Es gibt nichts in der Natur, was dieser intellektuellen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann.

Beweis. Diese intellektuelle Liebe erfolgt nothwendig aus der Natur des Geistes, sofern dieser in Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (nach S. 33 und 29 d. Th.). Gäbe es also etwas dieser Liebe Entgegengesetztes, so wäre dieß dem Wahren entgegengesetzt, und

folglich würde das, was diese Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falsch wäre; dieß ist (wie an sich klar) widersinnig, also gibt es nicht in der Natur ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Axiom des vierten Theiles bezieht sich auf die einzelnen Dinge, sofern sie mit Bezug auf bestimmte Zeit und bestimmten Raum betrachtet werden, woran, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

Achtunddreißigster Satz. Je mehr Dinge der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, um so minder leidet er von den schlechten Seelenbewegungen, und um so minder fürchtet er den Tod.

Beweis. Das Wesen des Geistes besteht in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), je mehr Dinge also der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um so größerer Theil von ihm bleibt übrig (nach S. 29 und 23 d. Th.), und folglich (nach dem vor. S.) ein um so größerer Theil von ihm bleibt von solchen Seelenbewegungen unberührt, die unserer Natur entgegengesetzt, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die schlecht sind. Je mehr Dinge daher der Geist nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um so größerer Theil von ihm bleibt unverletzt, und er leidet

folglich minder von den Seelenbewegungen. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir das, was ich in der Anm. zu S. 39, Th. 4 berührt und in dieſem Theile zu entwickeln verſprochen habe, daß nämlich der Tod um ſo weniger ſchädlich iſt, je größer die klare und beſtimmte Erkenntniß des Geiſtes iſt, und folglich je mehr der Geiſt Gott liebt. Weil ferner (nach S. 27 d. Th.) aus der dritten Erkenntnißgattung die höchſte Zufriedenheit, die es geben kann, entſpringt, ſo folgt daraus, daß der menſchliche Geiſt von ſolcher Natur ſeyn kann, daß das, was wir von ihm als mit dem Körper vergehend gezeigt haben (ſiehe S. 21 d. Th.), von gar keiner Bedeutung iſt, gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hievon ſogleich ausführlicher.

Neununddreißigſter Satz. Wer einen zu den meiſten Dingen befähigten Körper hat, hat einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt.

Beweis. Wer einen zu den meiſten Thätigkeiten befähigten Körper hat, wird von den ſchlechten Seelenbewegungen am wenigſten beſtürmt (nach S. 38, Th. 4), d. h. (nach S. 30 Th. 4) von Seelenbewegungen, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, und hat alſo (nach

S. 10 d. Th.) das Vermögen, die Körpererregungen nach der Ordnung in der Erkenntniß zu ordnen und zu verketten, und folglich zu bewirken (nach S. 14 d. Th.), daß ſich alle Körpererregungen auf die Idee Gottes beziehen, woraus (nach S. 15 d. Th.) erfolgt, daß er mit Liebe gegen Gott erfüllt wird, die (nach S. 16 d. Th.) den größten Theil ſeines Geiſtes einnehmen oder ausmachen muß, und deßhalb (nach S. 33 d. Th.) hat er einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Weil die menſchlichen Körper zu ſehr Vielem befähigt ſind, ſo können ſie ohne Zweifel von ſolcher Natur ſeyn, daß ſie Geiſtern angehören, die von ſich und Gott eine große Erkenntniß haben, und deren größter oder hauptſächlichſter Theil ewig iſt, ſo daß ſie den Tod faſt gar nicht zu fürchten haben. Zum beſſern Verſtändniß dieſes muß ich hier bemerken, daß wir in beſtändigem Wechſel leben und je nachdem wir uns in etwas Beſſeres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn der Säugling oder das Kind, das zur Leiche geworden, heißt unglücklich, und dagegen hält man es für Glück, wenn wir die ganze Lebensbahn mit geſundem Geiſt in geſundem Körper durchlaufen konnten. Und in der

That, wer wie ein Säugling oder ein Kind einen Körper hat, der zu wenigen Dingen befähigt, größtentheils von äußern Urſachen abhängt, der hat einen Geiſt, der, an ſich allein betrachtet, faſt gar kein Bewußtſeyn, weder von ſich ſelbſt, noch von Gott, noch von den Dingen hat; wer dagegen einen zu Vielem befähigten Körper hat, hat einen Geiſt, der, an ſich allein betrachtet, viel Bewußtſeyn von ſich, von Gott und von den Dingen hat. In dieſem Leben ſtreben wir alſo hauptſächlich dahin, den Kinderleib, ſo weit es ſeine Natur geſtattet und ihm nützlich iſt, in einen andern zu verwandeln, der zu Vielem befähigt iſt, und einem Geiſte angehört, der ſich ſeiner, Gottes und der Dinge ſehr bewußt iſt, und zwar ſo, daß Alles, was zu ſeinem Gedächtniß oder ſeiner Vorſtellung gehört, im Verhältniß zur Erkenntniß faſt von gar keiner Bedeutung iſt, wie ich bereits in der Anm. des vorigen Satzes geſagt habe.

Vierzigſter Satz. Je mehr Vollkommenheit jedes Ding hat, um ſo mehr iſt es thätig, und um ſo minder leidet es, und andererſeits, je mehr es thätig iſt, um ſo vollkommener iſt es.

Beweis. Je vollkommener jedes Ding iſt, um ſo mehr Realität hat es (nach Def. 6, Th. 2), und folglich (nach S. 3, Th. 3 und Anm.) um

ſo mehr iſt es thätig, und um ſo weniger leidet es. Ebenſo verhält auch der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, daß ein Ding andererſeits um ſo vollkommener iſt, je thätiger es iſt. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß derjenige Theil des Geiſtes, welcher übrig bleibt, von welcher Größe er auch ſeyn mag, vollkommener iſt, als der andere Theil. Denn der ewige Theil des Geiſtes iſt (nach S. 23 und 29) die Erkenntniß, durch welche allein wir thätig heißen (nach S. 3, Th. 3), derjenige aber, den wir als vergänglichen zeigten, iſt die Verwirrung ſelbſt (nach S. 21 d. Th.), durch welche allein wir leidend heißen (nach S. 3, Th. 3 und der allgem. Def. der Seelenbew.). Demnach iſt also (nach obigem S.) jener Theil, von welcher Größe er auch ſeyn mag, vollkommener als dieſer. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß iſt es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiſte darzuthun, inſofern er ohne Beziehung auf das Daſeyn des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zuſammengenommen mit S. 21, Th. 1 und andern Sätzen, erhellt, daß unſer Geiſt als erkennender eine ewige Daſeynsweiſe des Denkens iſt, die von einer andern ewigen Daſeynsweiſe des Denkens *beſtimmt wird*, und dieſe wieder von einer

andern, und ſo ins Unendliche fort, ſo daß alle zuſammen Gottes ewige und unendliche Erkenntniß ausmachen.

Einundvierzigſter Satz. Wenn wir auch nicht wüßten, daß unſer Geiſt ewig iſt, müßten wir dennoch Frömmigkeit und Religion, und überhaupt Alles, was wir im vierten Theile als zur Seelenſtärke und zum Edelſinn gehörig gezeigt haben, für das Höchſte halten.

Beweis. Die höchſte und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweiſe iſt (nach Folgeſ. zu S. 22 und S. 24, Th. 4) das Streben nach ſeinem Nutzen. In der Beſtimmung deſſen aber, was die Vernunft als nützlich vorſchreibt, haben wir die Ewigkeit des Geiſtes, die wir erſt in dieſem fünften Theile kennen lernten, nicht berückſichtigt. Obgleich wir alſo damals nicht wußten, daß der Geiſt ewig iſt, haben wir doch das für das Höchſte gehalten, was wir als zur Seelenſtärke und zum Edelſinn gehörig zeigten; wenn wir alſo demnach dieß auch noch jetzt nicht wüßten, müßten wir dieſe Vorſchriften der Vernunft dennoch für die höchſten halten. W. z. b. w.

Anmerkung. Die gewöhnliche **Anſicht der Menge** ſcheint eine andere zu ſeyn; denn die **Meiſten** ſcheinen zu glauben, daß ſie, inſoweit

sie ihren Lüsten fröhnen dürfen, frei wären, und daß sie insoweit ihr Recht aufgäben, als sie nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes leben müssen. Frömmigkeit also und Religion, und überhaupt Alles, was sich auf Seelenstärke bezieht, halten sie für Lasten, die sie nach dem Tode abzuwerfen, und den Lohn für ihren Dienst, nämlich für Frömmigkeit und Religion zu empfangen hoffen, und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch und hauptsächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit schrecklichen Qualen bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, so weit es ihre Beschränktheit und ihr schwacher Geist erlaubt, nach der Vorschrift der göttlichen Vernunft zu leben. Wenn diese Hoffnung und Furcht den Menschen nicht inne wohnte, sondern wenn sie vielmehr glaubten, daß der Geist mit dem Körper vergehe, und daß den Unglücklichen, die unter der Last der Frömmigkeit aufgerieben werden, kein anderes Leben übrig bleibe, würden sie zu ihrer Sinnesweise zurückkehren, und Alles nach ihrem Gelüsten einrichten, und lieber dem Ungefähr als sich selbst gehorchen wollen. Dieses scheint mir eben so widersinnig zu seyn, als wenn Jemand deßhalb, weil er glaubt, sich nicht immerfort mit gesunden Nahrungsmitteln nähren zu können, sich lieber mit Giften und Tödtlichem

sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig und unsterblich ist, deßhalb lieber sinnlos seyn, und vernunftlos leben will. Dieß ist so widersinnig, daß es kaum der Erwähnung werth ist.

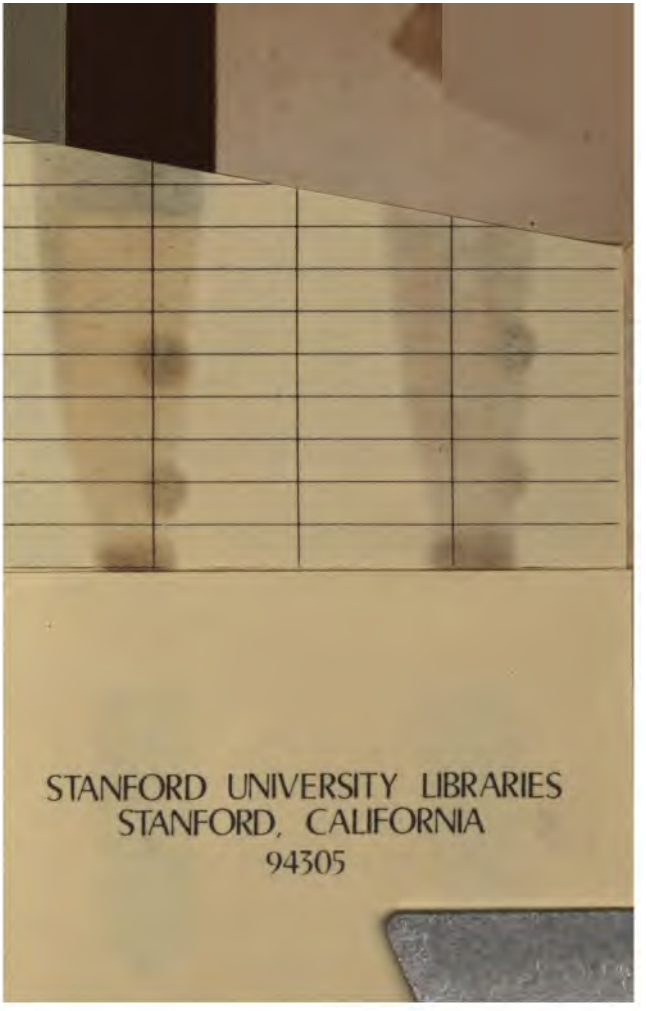
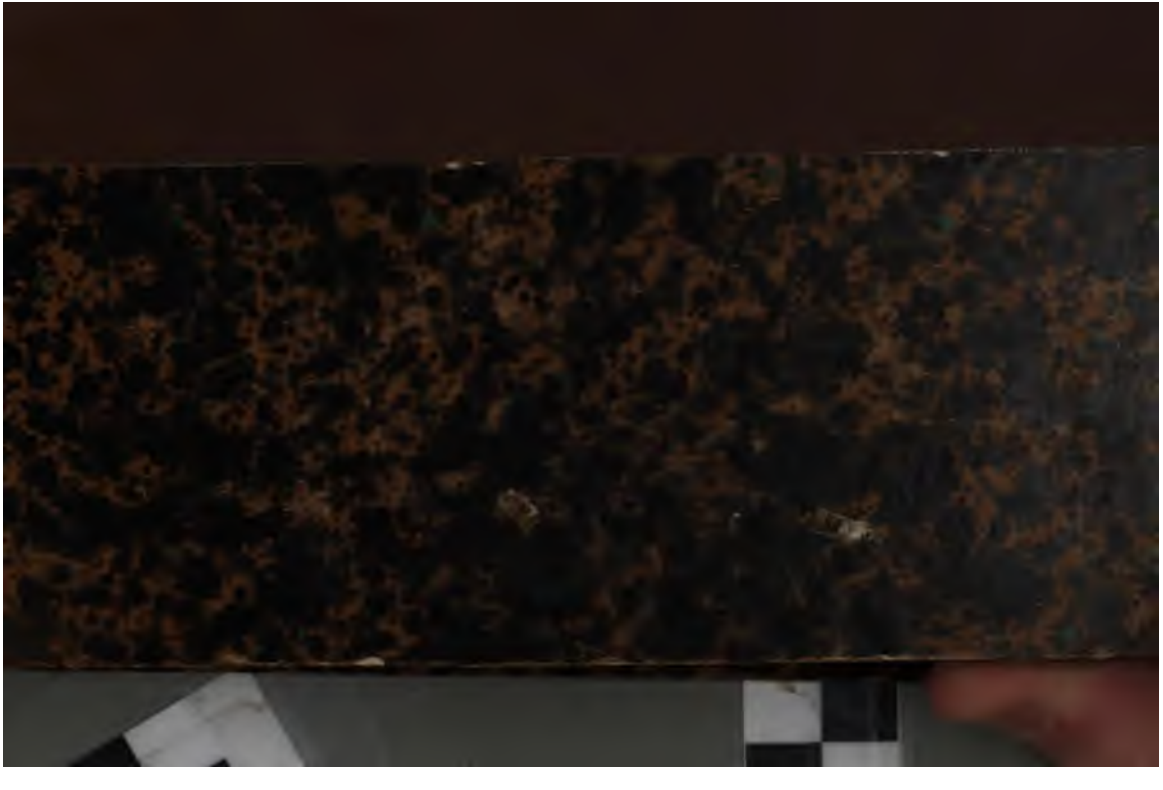
Zweiundvierzigster Satz. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und wir erfreuen uns derselben nicht, weil wir die Lüste einschränken, sondern umgekehrt, weil wir uns derselben erfreuen, deßhalb können wir unsere Lüste einschränken.

Beweis. Die Glückseligkeit besteht in der Liebe zu Gott (nach S. 36 d. Th. und der Anm.). Diese Liebe entspringt aus der dritten Erkenntnißgattung (nach Folges. zu S. 32 d. Th.), und folglich muß sich diese Liebe (nach S. 59 und 3, Th. 3) auf den Geist beziehen, insofern er thätig ist, und ist sonach (nach Def. 8, Th. 4) die Tugend selbst. Dieß war das erste. Sodann, je mehr der Geist sich dieser göttlichen Liebe oder Glückseligkeit erfreut, um so mehr erkennt er (nach S. 3 d. Th.), d. h. (nach Folges. zu S. 3 d. Th.) um so größere Macht hat er über die Seelenbewegungen, und (nach S. 38 d. Th.) um so weniger leidet er von den schlechten Seelenbewegungen. Demnach hat der Geist dadurch, daß er sich dieser göttlichen Liebe oder

Glückſeligkeit erfreut, die Macht, ſeine Lüſte einzuſchränken, und weil das menſchliche Vermögen der Einſchränkung der Seelenbewegungen in der Erkenntniß allein beſteht, ſo erfreut ſich Niemand der Glückſeligkeit, weil er ſeine Seelenbewegungen eingeſchränkt hat, ſondern umgekehrt, das Vermögen, die Lüſte einzuſchränken, entſpringt aus der Glückſeligkeit ſelbſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit habe ich Alles beendigt, was ich von der Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen und von der Freiheit des Geiſtes darthun wollte, hieraus erhellt, wie viel der Weiſe im Stande iſt, und wie viel mächtiger er iſt als der Ungebildete, der blos von den Lüſten getrieben wird. Denn der Ungebildete, abgeſehen davon, daß er von äußeren Urſachen auf vielfache Weiſe hin und her getrieben wird, und nie im Beſitze der wahren Seelenruhe iſt, lebt überdieß gleichſam ohne Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und der Dinge, und ſobald er zu leiden aufhört, hört er auch auf zu ſeyn; der Weiſe hingegen, als ſolcher betrachtet, wird kaum in der Seele beunruhigt, ſondern im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie *auf zu ſeyn*, ſondern iſt immer im *Beſitze der wahren* Seelenruhe. Wenn nun auch

der Weg, den ich als dahin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu seyn scheint, so läßt er sich doch finden, und allerdings muß etwas schwierig seyn, was so selten angetroffen wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so zur Hand wäre, und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von Allen vernachläßigt würde. Aber alles Hohe ist eben so schwer als selten.


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305